محمد عبد الحميد الحمد

الزندقة والزنادقة

تاريخ وفكر





محمد عبد الحميد الحمد

الزندقة والزنادقة

(تأريخ وفكر)

عنوان الكتاب: الزندقة والزنادقة

اســـم المؤلف: محمد عبد الحميد الحمد

الطبعة الأولى ــ 1999

دار الطليعة الجديدة

سوريا ــ دمشق ــ ص.ب 34494

تلفاكس: 2775872

اخــراج: هالـة فطـوم

صمم الغلاف: جمال سعيد

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا، إن جاءكم فاسق بنبأٍ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ سورة الحجرات/ آية 6

صدق الله العظيم

كثيرون هم الذين ظُلموا في التاريخ، ظلمهم أناس حاقدون على كل فكر حر، وكان شعارهم الأبدي: «إن لم تؤمن بما أومن، فأنت زنديق» والزنادقة قوم يؤمنون بالله وباليوم الآخر ويعملون صالح الأعمال، وكل ذنبهم أنهم أرادوا تلمس طرق جديدة في الفكر والحياة، فوصموا بالزندقة كيلا يشكلوا وعياً يدعو نحو حياة جديدة.



المدخل للكتاب

ذهنية التحريم في الفكر الديني

معاداة الدين للفلسفة

تطور ذهنية التحريم: قمع الفلسفة في الأديان

الكون والمجتمع كلاهما في صيرورة مستمرة، وحينما وعى الإنسان تلك الصيرورة في إطارها التاريخي والاجتماعي، تشكلت لديه بعض المفاهيم البسيطة عن الحياة، وكانت تلك نواة لثقافة تتفق والمرحلة التي وصلها تطوره. وصار الناس يطرحون على أنفسهم بوعي أو دون وعي منهم: كيف ينبغي لنا أن نعيش؟ وبدون إجابة واضحة على التساؤل، صاروا يتعاملون مع الطبيعة من حولهم (حيوان ونبات) ومع أنفسهم من خلال امتلاكهم لأدواتهم المعرفية والمادية.

وفي مرحلة بدائية (حول البحر الأبيض المتوسط) بزغت منظومة من التصورات والأفكار المختلطة غير الواضحة، صاغها الإنسان في أساطير وأمثال، كوّنوا منها منظومة دينية أو عقيدة ساعدتهم على حياتهم. وصارت تلك المعرفة السرية يحتكرها الكهنة في كل جماعة، ويمارسونها دون أن يطلعوا عليها أحداً. لكن للحياة قوانينها، فالتغير مستمر، وإن كان بطيئاً، والإنسان يتكيف مع ذلك التغير، والذهن البشري يستل من خبراته معارف يرتبها في مقولات أطلق عليها فيما بعد اسم العلم.

ارتبط تطور الإنسان الكائن الذي يحيا في أعماق التاريخ بخاصتين:

الخاصة الأولى ـ العدوى الحضارية: تلك الخاصة يمكن أن نطلق عليها «قانوناً» لأنها حدثت بين كل المجتمعات المتجاورة، وكانت الحضارة نتيجة للحوار المعرفي الهادئ المتبادل عن طريق التجارة، أو الحوار العنيف (الغزو الخارجي).

وكلا الحوارين قد عدّلا سلوك الإنسان تجاه الطبيعة والناس، ولكن ذلك كان مشروطاً بحضور الإله الذي تتسع قدرته باتساع حدود سلطة الجماعة.

الخاصة الثانية ـ خاصة التوريث للخصائص الثقافية: لهذه الخاصة دور كبير في نقل المعارف البشرية عبر الزمن، فالماضي كله يورّث في الحاضر، والحاضر كله سيُنقَل إلى المستقبل، وبذلك تتراكم خصائص الماضي بالتوريث والانتقال وهذا ما يجعل للعالم تأريخاً، ويضفي على العالم صفة العالمية.

قال روبرت أوبنهايمر: «إن اتساع أطراف العالم، إنما يستمد خصوبته من ثبات المعرفة، وعدم قابليتها للزوال، فإن ما يعرف مرة، يصبح جزءاً من حياة الإنسان، وعلينا أن لا نصم آذاننا عن أمم عريقة بعيدة المطرح عنا»(1).

من خلال تطور حياة الناس المحيطين بالبحر الأبيض المتوسط، ظهر مفكرون أحرار أمثال الملك المصري (أمنحوتب الرابع أخناتون 1372 ـ 1354 ق.م) قام بثورة رائدة، وكان الموحِّد الأول الذي حطم أصنام آمون واستبدلها برمز جديد هو قرص الشمس، اتخذه رمزاً للإله المنير، أصل الحياة، وخالق هذا العالم. ولكن بعد وفاته رجع الكهنة إلى عبادة آمون، وطردوا أتباعه من مصر إلى أرض فلسطين، وكان أخناتون أول موحد وصم في مصر بالهرطقة.

نستخلص من سيرة أخناتون، أن كل مفكر حر، إما أن ينجح ويصبح صاحب شريعة متبعة وإما أن يفشل ويتهم بالإلحاد.

صار الإلحاد تهمة يوصم بها كل من يخرج عن تصورات الجماعة التي يعيش فيها. وما أجمل عبارة المتصوف الهندي سوامي فيفكاندا: «إن بعض الأديان في العالم تطلق اسم ملحد على ذلك الإنسان الذي لا يؤمن بإله خارج نفسه، أما نحن فنقول: إن الملحد هو الذي لا يؤمن بنفسه ولا يؤمن بتألق روحه نفسها، ذاك الذي نسميه إلحاداً»(2).

ليسهل علي عرض ما أريد قوله في هذا المدخل، قسمته إلى حلقتين:

الحلقة الأولى: ذهنية التحريم في الثقافة المتوسطية (اليونان وسورية).

الحلقة الثانية: ذهنية التحريم في الثقافة العربية، وظهور مفهوم الزندقة.

في الثقافة اليونانية القديمة:

منذ مطلع الألف الأول قبل الميلاد، ظهرت في الموانئ الإغريقية مدارس استمدت علمها من بلاد الشرق (بلاد ما بين النهرين وسورية ومصر وفارس)، وكتب منهم فلاسفة حول الطبيعة والإنسان، خالفوا التصورات المألوفة ونفوا وجود قوى متحكمة بمصير هذا العالم، الذي لا دخل للآلهة فيه، ونبذوا أساطير دياناتهم الشعبية، فاتهموا بالإلحاد والمروق عن الدين.

وهؤلاء الفلاسفة كثر ولكني سأذكر أبرزهم وما أضافوه إلى الفكر الفلسفي في العالم.

هرقليطس الأفسوسي (544 ـ 483 ق.م)

كان أول فلاسفة اليونان الذين نفوا وجود صانع لهذا العالم، وقال: إن النار هي المادة الأولى للطبيعة، لأنها الأقدر على التغير والحركة. وقد نشأ العالم كله عن النار، وكان يعتقد بأن هذا النظام الواحد (اللوغوس) لكل الأشياء لم يخلقه أحد من الآلهة، ولا أحد من البشر. ولكنه كان دائماً وسيكون النار الأبدية التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب طبقاً لضرورة اللوغوس أو القانون. وبما أن الإنسان جزء من العالم فاللوغوس يحكم روحه باعتبار الروح هي الجانب الفعّال الناري فيه وهو الذي يتصل بعنصر اللوغوس في الأشياء الخارجية، بل إن الروح قد تبقى بصورة ما حتى بعد الموت.

والقوانين البشرية تتبع اللوغوس. وعلى الناس أن يحرسوها كما يحرسوا أسوار مدينتهم(3).
وبقيت آثار فلسفته تدور في حلقات علماء الكلام الإسلامي ونحن نصادفها بوضوح في فلسفة النظّام.

ديمقريطس الأبديري (460 ـ 370 ق.م)

يعتبر هذا الفيلسوف من أكبر الفلاسفة الذين كان لهم تأثير في الفكر الإسلامي وهو صاحب نظرية (الجزء الذي لا يتجزأ). قال: «بتعدد لا نهائي للعوالم التي لم يخلقها الإله بل تتولد وتموت بحسب الضرورة الطبيعية، وعن اتحاد الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ، تنتج الأجسام على حين أن تخلخلها يضع نهاية لها، وهذه الجزئيات لا تنقسم وهي ثابتة وخالدة وفي حالة حركة مستمرة، وهي لا تختلف إلا في الشكل والحجم والوضع والترتيب.

وهكذا كان ديمقريطس أول من وحّد بين السببية والضرورة، وفسّر نشوء الإيمان بالخوف من القوى الجبارة في الكون ونسب إلى كريتياس المستبد الأثيني إلزام الناس بالدين لتسهيل حكمهم(4).

سقراط الحكيم (469 ـ 399 ق.م)

فيلسوف يوناني شهير، شغل نفسه بقضايا الإنسان وسعادته، وكان مستقيم السيرة عفيف النفس، قليل الحرص على الشهوات (المال والنساء والطعام). ولكن حكم عليه بالموت بتهمة إفساده للشباب، وعدم اعتقاده بآلهة المدينة (أثينا).

وفي الحقيقة، حكم عليه لدفاعه عن العقل واعتباره المثل الأعلى الذي على الإنسان اتباعه وأن علينا أن نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا، وأن نكون على استعداد دائم للنظر في تلك الأفكار المحيطة بنا. فكان أول شهيد للفكر الحر.

وعلى عكسه نجا زميله (إكسانوفان) من المحنة على الرغم من نقده للتصور الهوميري المقدس للآلهة، من حيث خلودها، وأحل محل تعددها إلهاً واحداً ساكناً، يحرك الأشياء جميعها بقوة عقله ولا يتحرك. وأكد إكسانوفان على مركزية الإنسان في الكون والذي تصور الآلهة على شاكلته، ولو أن للبقر تصور لتصورت آلهتها مشابهة لها.

واعتبر إكسانوفان أن الوجود نفسه دائم التطابق مع نفسه ومتناسق وثابت. وكان يقر بالنظام العبودي السائد في أثينا، مما أبعده عن المحنة.

وكان أفلاطون تلميذ سقراط يذهب إلى ما يقول أستاذه مع فكر شمولي تضمن (الإله والكون والإنسان). وربما كان أعظم فيلسوف عرفته البشرية، وكانت الفلسفة الإسلامية والعالمية شروحاً على فلسفته وفلسفة تلميذه أرسطو.

كان أفلاطون (427 ـ 347 ق.م) يؤمن بوجود إله صانع لهذا الكون، غير أن هناك من تهجموا عليه من المفكرين العرب والمسلمين، أذكر منهم أبا بكر محمد بن العباس الخوارزمي (المتوفى سنة 383 هـ/ 993م) قال: «وهم ـ أي الفلاسفة ـ قوم من اليونان تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط ـ وهو كالجنون ـ وتحيّروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوي الصرف ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل

خلق الله، وأحمق الناس. وأساس الإلحاد والزندقة. فبني على مذهبهم الكفر كله.. وكانوا يترهبون لقطع النسل ورئيسهم أفلاطون الملحد ـ لعنه الله ـ قال لموسى بن عمران (توفي 1390 ق.م) رسول الله وكليمه: كل شيء تقوله أصدقك فيه، إلا قولك «كلمني علة العلل». انظر إلى اعتقاد هذا الخبيث أن العالم قديم. كما يعتقد أن العالم قديم إخوانه أرسطو وسقراط وجالينوس. كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر»(5). ونحن ندرك من ذلك النص مدى الجهل الذي كتبت فيه المؤلفات الدينية التي تحارب الفلسفة.

في الثقافة السورية القديمة

احتل الإغريق سواحل مصر وسورية وحكموا العراق والهضبة الفارسية حتى السند. وشاعت الثقافة اليونانية وامتزجت بالثقافة السورية والمصرية. وأول ثائر أو مفكر حر ظهر على أرض فلسطين هو (يسوع المسيح) كلمة الله المتجسدة من مريم العذراء أرسله لخلاص العالم. ولد في بيت لحم في عهد أوغسطس قيصر وكان مولده سنة (4 ق.م). عاش في الناصرة إلى سن الثلاثين ونسبة إليها سمّي بالناصري، ثم أخذ يبشر بملكوت الله صانعاً المعجزات، وفي عهد الوالي الروماني بيلاطس البنطي (26 ـ 36) مات مصلوباً وقام في اليوم الثالث(6).

كان يسوع المسيح أول داعية سوري دعا إلى سبيل ربه، بهدم التصورات الوثنية القديمة، وأعلى من شأن الإيمان فكان أول شهيد للإيمان، وكان أحد المفكرين القلائل الذي ضحى بنفسه من أجل تخليص بني البشر من براثن الخطيئة الأولى، ودعا إلى عالم النور والعلم، وجعل الحقيقة هي المحررة للناس.

مرقيون البنطسي (83 ـ 100م)

كان أسقف بلده بنطس (على ساحل البحر الأسود) دعا بقول الإنجيل «ليس صالحاً إلا الله وحده»(7). فَهِم هذا الأسقف المستنير أن ذلك يعني وجود إلهين أحدهما أعظم من الآخر، وأن الله لم يكن خالق هذا العالم، بل قوة معينة متميزة عنه. كما استخلص من ذلك قول يسوع «هل يمكن للمرء أن يعبد سيدين، الشهوة والرب»(8). وهكذا نادى بوجوب محاربة الجسد وإذلاله وتقوية الروح بالإيمان والمعرفة، ونادى بالعزوبيَّة ونهى عن أكل لحوم الحيوانات وأنكر خلاص الإنسان بالفداء الرباني، ووضع (كتاب المتناقضات) الذي يتناول الصراع بين الخير والشر في هذه الحياة. ولكن الكنيسة حرمت كتابه وطردته على أثر صدور كتابه سنة (144) فعاش منفياً في إحدى جزر البحر الأسود حتى وفاته سنة (155)(9). لقد مهّد مرقيون لبدعتين هما بدعة برديصان وبدعة ماني. وكان لهما تأثير كبير في الفكر الإسلامي.

الفيلسوف الرُّهاوي برديصان (154 ـ 222م)

ولد برديصان على ضفة نهر ديصان (الوثّاب) فسماه والده (برديصان) تيمناً بالنهر، وكان والده آرامي الأصل من أربيل عاصمة حدياب. هاجر إلى الرُّها عام (154) وعاش في الرُّها حتى عام

(163) ثم ارتحل مع ابنه ليدرس الفكر الوثني والفلسفة اليونانية في مدينة منبج (هيرابوليس) على يد الكاهن الآرامي قدّوس (Kaddos) فتعلم اللغتين اليونانية والعربية وتعلم تعاليم الديانة الفيثاغورية كما تعلم نظم الشعر اللازم للطقوس الوثنية، وتعلم الفلسفة، ورصد النجوم ومارس الرماية. وفي عام 179 عاد إلى الرُّها واعتنق المسيحية في بلاط الأبجر معنو التاسع (179 ـ 214م) الحاكم العربي للرُّها.

كان برديصان يؤمن بإله واحد خلق العالم والإنسان المعادل للملائكة في الحرية. ويتكوّن الإنسان في رأيه من عقل ونفس وجسد، والجسد يتأثر بتدبير الكواكب في الحياة وبعد الموت، بينما الإنسان حر في إرادته لهذا يعاقب تبعاً لأعماله في الحياة بتطهير روحه (بالتناسخ)، ثم ترتفع روح الإنسان إلى عالم النور والكواكب.

مزج برديصان بين تعاليم المسيحية والحرانية، ولكن رجال الكنيسة رفضوا تلك التعاليم واعتبروها هرطقة أو (زندقة) في المفهوم العربي، لأنه ربط الخلاص الإنساني بالمعرفة الإلهية وليس بنعمة الخلاص أي الفداء الذي قدّمه السيد المسيح من أجل خلاصنا(10).

أخذ ماني بتعاليم برديصان وهو يكاد يقتفي آثاره خطوة خطوة. قال المسعودي: «ذكر ماني في كثير من كتبه المرقونية والديصانية بل إنه أفرد لمرقيون باباً في كتابه المعنون بالكنز (أي كنز الأحياء) وللديصانية باب في كتابه سفر الأسرار(11) وما ذهبوا إليه جميعاً في الفاعلين:

- وإن أحد الفاعلين خيِّر محمود مرغوب.
- والآخر شرير مذموم مرهوب منه(12).

وهذه عقيدة ماني والمانوية وقد عرفها علماء الكلام المسلمين ودارت أبحاثهم حول معظم ما ذكرته كتب فلاسفة الإغريق والسوريين وسأتعرض لها في فصل خاص. ويبدو لي أن البيروني كان على اطلاع واسع على الثقافة السريانية فهو يقول: «زعم ابن ديصان أن نور الله قد حلّ في قلبه. ولكن الخلاف لم يبلغ مبلغاً يخرجه وأصحابه من جملة النصارى(13).

مفهوم الزندقة في الإسلام

هل عرف العرب الزندقة قبل الإسلام؟

اختلفت الإجابة على هذا السؤال، قال أحمد بن يحيى بن المرتضى (325 هـ/ 936م): «ليس في كلام العرب زنديق، فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا ملحد دهري»(14). ولكن ابن قتيبة يشير إلى معرفة أهل الحجاز للزندقة عن طريق التجارة التي كانت بينهم وبين أهل فارس. قال: «كانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة»(15). وقد أورد أبو حامد الغزالي حديثاً لرسول الله يذكر فيه الزندقة قال: «ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة كلهم إلى الجنة إلا الزنادقة»(16). وعنى بالزنادقة كفار قريش الدهريين الذين جحدوا الصانع المدبر للعالم، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة»(17).

كان كفار قريش يقولون للرسول: ما يهلكنا إلا الدهر. وبهذا المعنى أخذ ابن منظور حين قال: «إن الزندقة كلمة تطلق على القائلين ببقاء الدهر من الملحدين والدهريين والثنوية»(18). وفسر أبو الفرج الأصفهاني كلمة (الثنوية) بالمانوية، قال وينسب الكتّاب الزندقة إلى المانوية تحديداً(19).

ولكن أبا العلاء المعري كان أكثر تحديداً للزنادقة، قال في رسالة الغفران: «والزنادقة هم الذين يسمون الدهرية ولا يقولون بنبوة ولا كتاب»(20).

وقد أشار أحمد أمين إلى عدم تحديد معنى الزندقة بدقة ولها معان متعددة. فهي:

1 ـ عند العامة وأشباههم: يطلقونها على الماجن والمتهتك، كأبي نواس وبشار بن برد.

2 ـ وعند الخاصة: يعنون بها الفرس الذين انتسبوا إلى الإسلام ثم أخذوا في بث تعاليمهم القديمة، فهؤلاء يدينون بماني أو مزدك ثم يتظاهرون بالإسلام تقية أو توسلاً إلى ضلال الناس(28).

ومن الذين حددوا الزندقة ونسبوها إلى هرقليطس وجماعته دون غيرهم محمد بن موسى النوبختي قال: «ومن هؤلاء من قال: إن العالم ذوب وسيلان، وقالوا: ولا يمكن لإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً وإن العالم باق أبداً فكما لا بداية لوجوده فلا نهاية له»(22).

من أين جاءت كلمة الزندقة، ماذا تعني؟

لا يوجد جذر لغوي للزندقة في العربية وقد اختلف فيه الباحثون. ماذا يعني بالضبط مصطلح الزندقة؟ كانت إجابتهم مختلفة بل وأستطيع الجزم مسبقاً بأنهم لم يحددوا معناه.

من قالوا (إنها كلمة فارسية):

قال الحسين بن علي المسعودي (المتوفى 346 هـ/ 957) إن الزنديق من أتباع مزدك، وهو الذي يأتي بتفسير جديد لكتاب زرادشت المعروف (بالبستاه) أو (الأبستاق) باللغة الفارسية الأولى، وعمل له تفسير هو الزند، وعملوا لهذا تفسيراً أو شرحاً، فمن عدل عن البستاه إلى التأويل الذي هو الزند قالوا: زندي. وعرّبه العرب بقولهم «زنديق»(23).

ومن وافقه من القدماء والمحدثين:

أبو عبد الله محمد بن يوسف الخوارزمي في (كتابه مفاتيح العلوم) قال: «إن كلمة زنديق تنسب إلى زند وهو اسم كتاب مزدك في تأويل الأفستا لزرادشت».

ووافقه من المحدثين، آدي شير الكلداني في قاموسه الألفاظ الفارسية المعرّبة قال: «الزنديق Zindik من يعمل بما يطابق الزند لمزدك. وإلى هذا المعنى ذهب المستشرق الإنكليزي جورج براون قال عن كلمة زنديق، إن معناها بالفارسية الشخص الذي يتبع الزند Zand الذي هو نفسه الكتاب المقدس عند الفرس (الآفستا) ثم أطلق على المانوية لأنهم يتبعون زند وغيره من الكتب(24).

ومن قالوا (إنه مصطلح آرامي أو سامي):

معظم هؤلاء من الباحثين الحديثين. قال الأستاذ هادي العلوي: إن كلمة زنديق تطوير عربي للكلمة العبرية (صدِّيق)، ولا علاقة لها بالكلمة الفارسية (زندا) خلافاً لما ذهب إليه الباحثون

قديماً وحديثاً لعدم رجوعهم إلى الأصول السامية المشتركة(25) والعبرية والآرامية من أصل مشترك. وقال غيره: إنها تعود إلى أصل آرامي (صِدِّيقي) Saddiqui ثم حولها الفرس إلى زنديق Zandik وأطلقوها على الشخص المتبع لتعاليم ماني. وإني لأفترض بدوري، أن الكلمة من أصل سرياني أو آرامي، فقد كان المانوية يطلقون على الشاب الصديق أو الوسيم البريء اسم (Nazug Zadag)، وكان على الأغلب يرافق الرجل الصدِّيق ويخدمه، وصار الفرس لسهولة اللفظ يدعونه (زنديك) وعنهم عربها العرب باسم (زنديق)(26). قال الثعالبي: أما قولهم أظرف من زنديق فقد صار مثلاً في زمن كثر فيه ظرفاؤه وهو زمان المهدي، وما منهم في الظاهر إلا نظيف البزة جميل الشكل ظاهر المروءة(27). وقال الصولي في وصف أبي نواس له «تيهُ مغنٍ وظرفُ زنديق»(28).

لِمَ ارتبطت كلمة زنديق بالمانوية دون غيرهم؟

لأن كلمة زنديق عرفت منذ القرن الرابع الميلادي في المجتمع الفارسي، وكانوا يطلقونها على المانوية خاصة. لأنهم في نظر أهل فارس كانوا يظهرون الزرادشتية ويبطنون غيرها. وشبهوهم بالنساء يظهرن الود لمن لا يرغبن فيه، ولذلك فإن كلمة (زنديق) تعني (دين المرأة). وظهرت هذه الكلمة الفارسية المعرّبة بين حمراء الموالي في الحيرة (الكوفة) وكانوا خليطاً من العرب والفرس، وقد قتل الجعد بن درهم في الكوفة عام (108 هـ) قبل وفاة الحسن البصري عام (110 هـ) وأطلقوا على الجعد اسم زنديق(29). وشاع هذا المصطلح في بداية العصر العباسي أيام المنصور. يؤكد (فلهاوزن) الصلة بين الدعوة العباسية عند ظهورها وبين الزنادقة، لأن العباسيين في البدء جمعوا الزنادقة حولهم ثم نبذوهم فيما بعد عندما صاروا بحاجة إلى أن يظهروا بمظهر المتمسكين بمذهب الجماعة وأهل السنة(30).

وفي زمن المهدي قامت حملة عامة على الزنادقة، وقتل من المسلمين الخلق الكثير على الشبهة. وكان الفقهاء يتهمون الزنديق بأنه من أتباع ماني حتى قال ابن النديم: «يطلق لفظ الزنادقة على أصحاب ماني ومعتنقي مذهبه دون غيرهم».

وكان المهدي قد أوصى ابنه الهادي: «يا بني، إذا صار الأمر إليك فتجرد لهذه العصابة، يعني (أصحاب ماني) فإنها تدعو الناس إلى ظاهر حسن، كاجتناب الفواحش، والزهد في الدنيا، والعمل للآخرة ثم تخرجها إلى عبادة الاثنين، فارفع فيها الخشب وجرد السيف فيها. وتقرب بأمرها إلى الله»(31).

ظهرت أقوال كثيرة عن الزندقة والزنادقة في كتب مؤرخينا القدماء، ولكن معظمها لم يستطع الإحاطة بموضوع الزندقة، أو النفاذ إلى أعماقها. قال الدكتور عبد الرحمن بدوي الباحث والمفكر المصري المتميز: «إن تاريخ الزندقة في الإسلام موضوع غامض كل الغموض، ومضطرب كأشد ما يكون الاضطراب، ويشق علينا أن نتبينه بوضوح وأن نتمثله بجلاء»(32).

لِمَ هذا الغموض وذلك الاضطراب في تاريخ الزندقة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتضمن عدة نقاط منها:

1 - إن الزندقة كظاهرة ثقافية، لم تحدد في تاريخنا العربي كله، إذ لا وجود لها. وإن ما أطلق عليه (زندقة) كانت بداية محاولات لتكوين ثقافة إسلامية جديدة في مجال (علم الكلام والفلسفة الإسلامية) وتلك المحاولة أثارت انتباه السلطات التي خشيت تكوين وعي سياسي مضاد للدولة، فحاولت قهرها وكبتها إما بالسيف أو بالقلم كما فعل الخليفة المهدي عندما أمر بإحداث (ديوان الزندقة) وقتل الزنادقة على التهمة وأمر في الوقت نفسه بالكتابة في الرد عليهم.

2 - إن الكتابة عن الزندقة بدأت بروح متحزبة غير منصفة تحمل أحكام مسبقة تجرِّم الزنادقة، وتنسب إليهم أقوالاً وأفعالاً مزوّرة عن قصد.

3 - إن من أُطلق عليهم اسم الزنادقة كانوا من علماء الكلام المسلمين بعضهم من المعتزلة كتبوا كتباً أعلوا فيها من شأن العقل، قال جعفر بن حرب الثقفي (المتوفي 234 هـ) «إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»(33). وعندما دمرت كتبهم أيام الخليفة المتوكل (232 ـ 247 هـ) لم يبق منها سوى أقوال متناثرة في كتب خصومهم، أبقوها للرد عليهم، وهذه الأقوال دخلتها الزيادة والنقص للتشويه عن قصد.

لهذه الأسباب وغيرها لم يستطع أي باحث رصد ظاهرة الزندقة وكشف الغطاء عنها لأنها لم تكن موجودة.

كتب المستشرق الفرنسي سبستيان رنزفال اليسوعي: «كثيراً ما قرأت عن الزنادقة، وعن وصف زندقتهم من تأليف الشرقيين، ولا أذكر أني عثرت مرة على هذا الاسم دون أن أراجع كتاباً أو قاموساً لاستخراج معناه الصحيح، أملاً بأن أظفر بما يرتاح إليه لبي، ويقنع به تماماً عقلي، فطاش سهمي مع ما تحملت من مشاق السعي، وتحملت من الكلف والجهد»(34).

قصارى القول: إن هذا الكتاب هو مساهمة في الكشف عن بداية تكوين الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، هذه البداية أطلق عليها علماؤنا اسم (الزندقة) وقسمت الكتاب على مدخل وثلاثة أبواب.

الباب الأول: تحدثت فيه عن الزندقة من حيث التاريخ والعقيدة. وجعلته في فصلين:

الفصل الأول: عن ماني والمانوية. لأن الزندقة ارتبطت بالمذهب المانوي عند المسلمين. تكلمت فيه عن الظروف التي ساهمت في تكوين ماني الثقافي، ثم تكلمت عن أهم تعاليم المانوية وطقوسهم وانتشارهم في العالم.

الفصل الثاني: تكلمت فيه عن الزندقة في الإسلام، وظهور المانوية في مجتمع المدينة أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين، ثم تكلمت عن بداية علم الكلام في العصر الأموي ثم ظهور ما يعرف بالزندقة في العصر العباسي الأول.

الباب الثاني: تكلمت فيه عن شخصية ثقافية جديرة بالإعجاب ألا وهي شخصية إبراهيم بن سيّار النظّام. أول فيلسوف عرفته العرب، وقد تكلم في مواضيع فلسفية محضة كالجزء الذي لا يتجزأ، والطفرة والكمون والتداخل وغيرها.

وفي علم الكلام طرح النظّام مسائل جريئة، تعرض فيها لمواضيع تتعلق بالقرآن الكريم ومسألة الإعجاز والنظم، كما أنه أراد أن يوجه علم الحديث من حيث الصدق والكذب في مطابقته للعقل لا للسند لأن الإسناد مسألة يمكن للوضاعين أن ينفذوا منها ويحققوا مآرب السلطات ومآربهم.

الباب الثالث: تكلمت فيه عن جيل خائب، أعلى من شأن العقل فاتهم بالزندقة، ولاحقته السلطات برجالها.

الفصل الأول: تكلمت فيه عن أبي عيسى الوراق، وتعرضت لحياته ومصادره وإنجازاته وبينت كيف اختلف الناس فيه وتاهوا بين ذام ومادح.

الفصل الثاني: تكلمت فيه عن شخصية غريبة مثيرة للجدل، هي شخصية ابن الراوندي، رجل شتمه البعض بل تعجبوا كيف أن جيله لم يقتلوه! ومدحه البعض الآخر وأثنى عليه واعتبروه مثالاً لصدق الرواية ونقلوا عنه. ومع ذلك فهو أشهر زنادقة الإسلام.

ختاماً أتقدم بهذا الجهد المتواضع إلى ذكرى المرحوم هادي العلوي الإنسان الذي أعلى شأن العقل، والذي عندما رحلت روحه الطيبة والطاهرة من جسده الفاني، ظل فكره الوقاد، بيننا ينير لنا طريق التقدم والأمل والحق.

محمد عبد الحميد الحمد

الرقة 12/ 7/ 1998

مراجع المدخل

1 ـ تاريخ العلم والأنسية الجديدة ص 34، جورج سارطون. ترجمة: اسماعيل مظهر، القاهرة 1961.

2 ـ عالم صوفي ص 143 ـ 144، جوستاف غاردير. ترجمة: حافظ الجمالي، دار طلاس1996.

3 ـ الموسوعة الفلسفية الروسية ص 558. ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت 1985.

4 ـ مجلة النهج عدد 47 ص 214، هادي العلوي ـ دمشق 1997.

5 ـ مفيد العلوم ومبيد الهموم ص 16 ـ 62، المطبعة الشرقية 1328 هـ.

6 ـ المنجد (الطبعة العشرون) ص 560، دار المشرق ـ بيروت 1969.

7 ـ إنجيل مرقس (الإصحاح 10: 18).

8 ـ إنجيل متى (الإصحاح 6: 24).

9 ـ تاريخ الكنيسة ص 173، أوسابيوس القيصري. ترجمة: القس مرقس داود ـ القاهرة 1960.

10 ـ تاريخ الأدب السرياني ص 59، د. مراد كامل ومحمد حمدي البكري، دار المقتطف، القاهرة 1949.

11 ـ التنبيه والإشراف ص 117، المسعودي. تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة 1938.

12 ـ المصدر السابق ص 89.

13 ـ الآثار الباقية ص 295، البيروني. تحقيق: إدوارد سخاو لايبنريج 1923.

14 ـ باب ذكر المعتزلة ص 26، أحمد بن يحيى بن المرتضى. نشر توماس أرنولد، حيدر آباد الدكن 1926.

15 ـ كتاب المعارف ص 621 لابن قتيبة، دار الكتاب المصرية ـ القاهرة 1961.

16 ـ فيصل التفرقة ص 192، الغزالي. تحقيق: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1961.

17 ـ المنقذ من الضلال ص 47، الغزالي. نشر محمد محمد جابر ـ القاهرة.

18 ـ لسان العرب ج10 ص 147، ابن منظور. طباعة مصر.

19 ـ الشعوبية، نشأتها وتطورها ص 14، عبد اللطيف الحديثي، وزارة الثقافة ـ بغداد 1990.

20 ـ رسالة الغفران ص 429، تأليف بنت الشاطئ، دار المعارف ـ مصر 1963.

21 ـ ضحى الإسلام ج6 ص 152، أحمد أمين ـ القاهرة 1954.

22 ـ صالح بن عبد القدوس البصري ص 45 ـ 46، عبد الله الخطيب ـ بغداد 1967.

23 ـ مروج الذهب ج2 ص 275، المسعودي، نشر أسعد داغر ـ بيروت.

24 ـ الزندقة والشعوبية ص 25، مسيرة مختار الليثي، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة 1968.

25 ـ مجلة النهج عدد47 ص 71 ـ دمشق 1997.

26 ـ ماني والمانوية ص 70. ترجمة: سهيل زكار، دار حسان ـ دمشق 1985.

27 ـ ثمار القلوب ص 128، عبد الملك الثعالبي ـ القاهرة 1908.

28 ـ أمالي المرتضى ج1 ص 143 (الشريف المرتضى)، دار الكتاب العربي ـ بيروت 1967.

29 ـ صالح بن عبد القدوس ص 36.

30 ـ الدولة العربية ص 489، فلها وزن ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة 1957.

31 ـ تاريخ الرسل والملوك ج8 ص 220، الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف ـ مصر 1958.

32 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص 36، عبد الرحمن بدوي ـ دار سينا ـ القاهرة 1993.

33 ـ الملل والنحل ج1 ص 70، الشهرستاني. تحقيق: عبد العزيز الوكيل ـ القاهرة 1967.

34 ـ مجلة الشرق ص 681، السنة الأولى ـ بيروت 1898.



الباب الأول

الزندقة
(تاريخ وعقيدة)

- الفصل الأول: ماني والمانوية
- الفصل الثاني: ظاهرة الزندقة في الإسلام



الفصل الأول

ماني والمانوية

- حياة ماني وأهم أحداث عصره
- أهم تعاليم ماني
- انتشار المذهب المانوي.
- أهم طقوس وشعائر المانوية.
- تعاليمهم في الموت والمعاد.
- طبقاتهم الاجتماعية والدينية.
- الخاتمة.



ماني والمانوية

حياة ماني وأهم أحداث عصره

بدأت دولة الفرثيين بالتفكك إلى سلسلة دويلات صغيرة إذ قام الإمبراطور الروماني كاراكلا بحملة في أعالي الرافدين، ولكن اغتياله في صيف (216 م) أعطى لأرطبان الخامس ملك الفرثيين القوة لحكم البلاد. وفي سنة (230 م) استطاع أردشير الساساني احتلال طيسفون (المدائن) عاصمة الفرثيين وأصبح الإمبراطور الساساني الأول (226 ـ 241) وحاصر مدينة نصيبين واحتلها ثم استولى على حران (237 ـ 238) ومدينة الحضر، وبذلك سيطر على تجارة الشرق باستيلائه على طريق الحرير الكبرى.

وعلى أثر مقتل الإمبراطور الروماني غارديان الثالث (244) قرب الحدود على جبهة الفرات عقد الإمبراطور الفارسي شابور (241 ـ 272) معاهدة صلح سنة 254 مع الإمبراطورية الرومانية ثبّتت الحدود الفارسية بين مدينتي (نصيبين) في الشمال ومدينة (دورا أوريادس) في الجنوب على الفرات.

وفي سنة 260 حاصر الإمبراطور شابور الأول مدينة الرُّها وعين إمبراطوراً بديلاً اسمه (مريادس). وبدأت المعابد الزرادشتية تنتشر في الجزيرة وأعالي الفرات. وصارت اللغة الآرامية شائعة في بلاد فارس أيضاً.

أحيا الإمبراطور أزدشير تقاليد الديانة الزرادشتية، وانتشرت المدارس التي تعلم الكتاب المقدس الآفستا المنسوب إلى زرادشت (المتوفى 583 ق.م) وعلى أساسه أصبح الدين والدولة توأمين، وحددت طبقات المجتمع الأربع:

1 ـ طبقة الأساورة وكبار الجهابذة (كهنة المجوس).

2 ـ طبقة رجال الحرب وكبار ملاك الأراضي وسدنة النار وقاضي القضاة.

3 ـ طبقة الكتاب والأطباء والمنجمين وتراجمة الملوك.

4 ـ طبقة الحراثين والحرفيين والتجار ورئيسهم (هرتخشه بذ) أي الحافظ لكل من يعمل بيديه.

كانت هذه الطبقات الأربع ثابتة لا يسمح بالانتقال فيما بينها إلا بإذن ملكي.

ونصت تعاليم زرادشت على:

ـ الإيمان بإله الخير (أهورا مزدا) ونقيضه إله الشر والظلمة (أهرمن) والرجل المؤمن هو الذي يعمل الخير ويقاوم الشر داخل نفسه.

كما أن النفس أو الروح خالدة، وهي تنعم وتشقى بلذائذ الحياة بحرية تامة، وبعد الموت تنفصل الروح عن الجسد (الجيفة) التي تترك للعقبان لأكلها، ثم تحمل الروح الرياح بعد ثلاثة أيام من الموت لتعبر الصراط وهناك تجري محاكمتها أمام ثلاثة قضاة، ونتيجة الحكم، تحمل الأرواح الخيرة إلى الجنة، والأرواح الشريرة تتردى في نار جهنم وهناك البرزخ، تمكث فيه الأرواح التي تعادلت موازينها وتلبث هناك حتى يوم القيامة لتدخل الجنة.

ومن تعاليم زرادشت

- من أشرف أعمال الإنسان الزراعة والعناية بالماشية.
- وقد حرّم تدنيس الماء الجاري والراقد.
- وحرّم دفن الموتى في الأرض كي لا تتدنس التربة.
- وحرّم الصوم لأنه يضعف عن العمل.
- وحث أتباعه على الزواج، وأمرهم بالعفة وحرّم الزنا.
- وحث على التعليم والمعرفة الدينية والدنيوية، وحرّم على المدارس أن تكون قرب الأسواق أو الطرق التجارية.

ومع ذلك لم تكن للفرس إنجازات في العلم الإلهي، أو فلسفة ما وراء الطبيعة، واقتصرت فلسفتهم على حفظ الشعر والأمثال وقصص الحكمة، وقد اختصر زرادشت تعاليمه بالنصيحة التالية (لا تفكر إلا بالخير، ولا تقل إلا القول الحسن، ولا تعمل إلا ما هو صالح).

في هذه الفترة التاريخية وضمن تلك المعطيات الثقافية، ولد الحكيم ماني بن فتق سنة (215م) كان والده فتق بن بابك بن برزام من عائلة إشكانية عريقة من همدان عاصمة إقليم ميديا. وكانت أمه السيدة مريم تنتمي إلى اسرة (كَمركانية) من الأمارة الإشكانية الحاكمة.

كان والده رجلاً مسيحياً وأسقفاً لبلدتي قنى والعربان (باعربايا) من أهل جوخى. على دجلة قرب بابل، ثم أصبح كاهناً صابئياً في (بوقة - خانه) في مدينة طيسفون منذ عام 205. وقد سمع الأب هاتفاً سماوياً من خلف الصنم يناديه: (يا فتق.. لا تأكل لحماً، ولا تشرب خمراً، ولا تنكح بشراً). تكرر عليه الهاتف ثلاث مرات متتالية. وكانت أم ماني بعد ولادته ترى في اليقظة، كأن أحداً يأخذه، فيصعد به في الجو، وربما أقام اليوم أو اليومين، ثم يرده إلى أمه(1).

وهناك رواية سريانية تقول إن ماني ولد في قرية تدعى (مردنيوس) على نهر كوش الأعلى من بلاد بابل وقد أكدها ماني في ميمر له «إنني أنا الرسول الشكور والمبعوث من أرض بابل»(2). وبعد ولادة ماني سنة 215 حمله والده إلى الموضع الذي كان فيه، فتربى معه على ملته في نواحي دست ميسان حيث يعيش الصابئة المعروفون بالمغتسلة الذين قال عنهم ثيودور برقونية (حلي - حواري) أي من ذوي الحلل البيضاء، الذين يعتقد أنهم من الصابئة المندائية.

إن الروايات حول حياة ماني مضطربة، فأبوه مرة كان مسيحياً ومرة كاهناً بوذياً وأخرى كاهناً صابئياً، وهذه الروايات تعكس فكر ماني الانتقائي.

تقول الروايات إن ماني كان منذ صغره يتكلم بكلام الحكمة، ففي السنة الثانية عشرة (سنة 227) أتاه الوحي الأول من ملك جنان النور (أي رب الأرباب) حمله إليه القرين أو التوم. قال له: «اعتزل هذه الملة (ملة أبيك) فلست من أهلها، وعليك بالعفة وترك الشهوات، ولم يئن لك الظهور بعد».

وقال ماني: «عندما كان أردشير على وشك التتويج (سنة 226) نزل الفارقليط الحي وكلمني وأباح لي السر المحجوب، وعلمني ما كان وسيكون. وفي سنة (254) جاءه الأمر النوراني «عليك السلام يا ماني مني ومن الرب الذي أرسلني إليك واختارك لرسالته، يأمرك أن تبشر ببشرى الحق من قبله وتحتمل في ذلك جهدك».

وهذا التاريخ يوافق تاريخ عقد الهدنة بين الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية واستيلاء الفرس على مدينة نصيبين. وخروج ماني إليها وإلى مدينة الرُها عن طريق مدينة دورا أوروبوس. قال ابن النديم: «ظهر ماني في السنة الثانية من ملك الغالوس الرومي (غاليوس) الذي حكم (253 ـ 268)(3).

ولكن إحدى البرديات المصرية (باللغة القبطية) تقول: «إنه بدأ التبشير في السني الأخيرة من حكم أردشير، فهو يقول: أبحرت إلى الهند، وبشرت بينهم بأمل الحياة واخترت هناك نخبة جيدة، وعدت إلى بلاد فارس ومنها إلى بلاد بابل»(4).

هذا الخبر يتناقض والأمر الرباني الذي جاءه سنة 254 وفيه الأمر بالتبشير وكان عمر ماني حوالي 39 سنة. أو أن رحلته كانت من قبل للتجارة أو السياحة العلمية.

على أثر وفاة أردشير وتولي ولده شابور الأول (242 ـ 273) الحكم، كان أخوه (مهرشاه) حاكم إقليم دست ميسان، وكان مهرشان في أول الأمر يكره ويعادي دعوة ماني (رسول النور) ولكن ماني ظل يدعوه باللين والموعظة الحسنة وقد قابله في إحدى المرات في بستانه الوارف الخضرة والظلال، قال لماني: هل يمكن أن يكون في الفردوس الذي تتغنى به كهذا؟! وفي لحظة، أطلعه ماني على جنان النور ونسيم الحياة الأبدية، فسقط (مهرشاه) مغشياً عليه من هول ما رأى، وخرَّ على قدمي رسول النور، وأمسك بيده اليمنى وتكلم معه وصار من أتباعه.

بدأ ماني يبشر في إقليم آشور وميديا، وعندما أبلغ مهرشاه أخاه الملك شابور بقصة ماني رسول النور، قابل الملك ماني ثلاث مرات:

المرة الأولى: كانت في يوم الأحد الأول من نيسان، عندما كانت الشمس في برج الحمل من سنة (254) وكان معه أبوه واثنان من تلامذته (شمعون وزكّا) وقدم للملك كتابه الشابورقان، وقد كتبه بلغة فارسية رائعة، نال الكتاب إعجاب الملك فسمح له بالتجوال في بلاده وأن يبشر برسالته وأدخله في جملة أعوانه. قال المؤرخ المصري (الإسكندر من بلدة ليكوبوليس) الذي ردّ على المانوية، قال: إن ماني عاش في أيام الإمبراطور فاليريان (253 ـ 260) ورافق الإمبراطور الفارسي شابور في حملته وقاتل إلى جانبه سنة (260) وعندما أسر الإمبراطور الروماني فاليريان، ظن الإمبراطور الفارسي أن هذا النصر كان بتأييد من إله النور.

صار الملك الفارسي يجله ويوصي به، ولكن طائفة كبيرة من أهل البلاط خصوصاً الموبذان كرتير، الذي تُعزى إليه شروح الأفستا (كتاب زرادشت) أظهر العداء لماني ولدعوته الجديدة.

المرة الثانية: قابل ماني الإمبراطور الفارسي سنة (255) واستأذنه للتجوال في أرض الجزيرة الرومانية وعاش في الرّها ونصيبين وحران والموصل (باعربايا) وقابل الكهنة الحرانية وتحاور معهم، وأسس أديرة وعين لها الصديقين واطلع على كتب الحرانية السرية وحمل بعضها معه، وصار يدبج الرسائل، وأطلق على نفسه في هذه السنة لقب (مارآمو) أي المعلم.

المرة الثالثة: قابل الإمبراطور واستأذنه للسياحة في جبهة الفرات ووصل إلى مدينة (دورا أوربوس)، وصلها في نيسان سنة (256)، وقد رسمت له صورة مؤرخة بهذه السنة، ربما هي من تصوير ماني لنفسه، بصورة شاب ظريف يقف بين ثلاثة من أتباعه، مرتدياً سروالاً عريضاً واسعاً، لونه أصفر يميل إلى الاخضرار، وعباءة زرقاء سماوية، وبيده عصا طويلة من الأبنوس، ويحمل تحت إبطه الأيسر كتاباً بابلياً. وجدت هذه الصورة ضمن صورتين مرسومتين على إفريز هيكل ميثرا في دورا أوروبوس (صالحية الميادين).

انتقل ماني من أرض سورية يريد جهة أفغانستان (كابول وقندهار) ولكن جاءت الأخبار بوفاة هرمز الأول (سنة 274) وتولى الحكم بعده أخوه بهرام بن شابور (274 ــ 277) وكان يخضع للموبذان كرتير العدو اللدود لماني.

جاء الخبر إلى ماني، إن الشاه يعترض على تجواله ويطلبه إلى طيسفون (المدائن) وهنا توقع ماني المصائب فحذّر أتباعه «انظروا إلي، املؤوا عيونكم مني يا أولادي ففي قريب سيرحل جسدي عنكم». ودع أتباعه مستفيداً من بلاغة السيد المسيح «استفيدوا من النور ما دام النور معكم». وكان ماني يوقع رسائله في أواخر أيامه باسم (رسول يسوع المسيح).

جاء ماني إلى طيسفون، ثم طلبه الملك إلى مدينة (جنديسابور). وتصف لنا إحدى البرديات القبطية هذا اللقاء، تقول البردية: «إن كهنة المجوس رفعوا شكوى إلى كرتير الموبذ، فأخبر موبذان الملك، فلما سمع الملك ذلك بعث خلف ماني، واستدعاه ووجه إليه الاتهام:

قال الملك: بشرت يا ماني بمبادئ تعارض شريعتنا!

وفي وثيقة ثانية: «أتى ماني لمقابلة الملك بهرام، وأخبرنا: «بعد أن دعاني أنا ونوح زادوك (المترجم) وكوشتاني (الكاتب) وأبرزاخيا الفارس. كان الملك جالساً على مائدته، ولم يغسل يديه بعد، دخل عليه رجاله وقالوا: أتى ماني، وهو واقف عند الباب.

قال الملك لماني: تريث قليلاً حتى أستطيع القدوم إليك.

جلس ماني إلى جانب الحارس. ووضع الملك يديه على الملكة (سكان) زوجة أصبهبذ المقاطعة (حاكم المقاطعة) والأخرى على كرتير بن أرطبان. وكانت أولى كلماته: «لا مرحباً بك». فردَّ عليه ماني: لِمَ هل اقترفت أي إثم؟! فقال الملك: لقد أقسمت ألاّ أدعك تبقى في هذه الأرض، ثم انفجر غاضباً، عجباً ما الحاجة إليك، فأنت لا تشارك في الحرب (كان ماني أعرج) ولا في مطاردة الصيد (كان ماني يحرم قتل الحيوان) وحتى لا تحسن تركيب العقاقير أو الطب (وكان ماني طبيباً روحانياً).

قال ماني: لم أقترف بحقك أي ذنب، لقد قدمت لك ولأسرتك كثيراً من الفوائد وحررت أعداداً هائلة من عبيدك من الشياطين والأرواح الشريرة. ولكم خلصت أناساً من الحمى، أما الذين كانوا على حافة الهلاك، وأعدتهم من جديد إلى الحياة، فأكثر من أن يُحصوا. ثم ختم قوله: افعل بي ما تراه!

سجن الملك ماني وفي 14 شباط سنة 276 خارت قواه في السجن من التعب وطول الصيام (كأنه أضرب عن الطعام) فمات وصعدت روحه في الساعة الحادية عشرة (قبل الغروب بساعة) إلى الساكن جلالته في عليين وحضر موته راهب مانوي اسمه (عزاي) واثنان من الصديقين.

سمع الملك بموت ماني، فأمر بغرز مشعل عظيم في جسد ماني، ثم مزقت جثته وعلق رأسه فوق باب (بيت لابات) ثم أخذت بقاياه ودفنت في طيسفون (المدائن) أو (سلمان باك) شرق بغداد بحوالي 30 كم(5).

ولكن أبا الريحان البيروني نقل عن جبرائيل بن نوح النصراني قال إنه قرأ في كتاب لأحد تلامذة ماني يخبر فيه «أنه حبس بسبب أن قريباً للملك، زعم أن به شيطاناً، ووعد ماني بشفائه فلم يقدر ماني عليه، وقبض على ماني وحبس ومات في الحبس، ونصب رأسه بباب السرادق، وطرحت جثته في المدرجة (المزبلة) تنكيلاً وتمثيلاً به»(6).

وقال البيروني: «وسمعت الأصبهبذ مرزبان بن رستم يحكي: إن سابور أخرجه عن مملكته. أخذاً بما سنه لهم زرادشت من نفي المتنبئين عن الأرض (أي من البلاد) وشرط عليه أن لا يرجع. فغاب في الهند والصين والتيبت ودعا هناك ولما رجع أخذه الملك بهرام وقتله لأنه نقض الشريعة فأباح دمه»(7).

نستخلص من سيرة حياة ماني أنه آرامي الأصل واللغة والفكر والعقيدة وأنه حسب اتهام بهرام (إنك بشرت بمبادئ تعارض شريعتنا) أي الزرادشتية، فقد كان ماني كاتباً يجيد الخط ورساماً حاذقاً، وصار أتباعه يعتنون بحسن الخط وتزيين الكتب بالصور الملونة، يروى عنه أنه استطاع رسم بمساحة دائرة عدة أذرع دون فرجار.

يرى بعض الباحثين أن (الدياطسرون) وهو ملخص الأناجيل الأربعة، قد كتبه ماني أثناء إقامته في الرُّها وقد وجدت منه ورقة تشتمل على أربعة عشر سطراً مكتوبة بخط جميل يعتقد أنها من كتابة ماني.

وتدل الوثائق القبطية التي اكتشفت في مصر على أن الإنجيل الذي اقتبس منه ماني وأتباعه هو الدياطسرون، وكانت اللغة المستعملة هي الآرامية باللهجة الرُّهاوية. وأن الإنجيل المنسوب إلى ماني باسم الإنجيل العظيم (الإنجيل الحي) هو صورة مماثلة للدياطسرون في لغته وعدد أسفاره(8).

انتشار المانوية:

معظم الكتابات التي أرخت للمانوية هي كتابات معادية، كما أن معظم كتابات ماني قد أبيدت أو حرِّفت عن قصد، فعلينا الحذر والحيطة حين التصدي للكتابة عن تعاليمه.

قال الإسكندر الليقوبولسي (المؤرخ المصري حوالي سنة 300): إن المانوي الأول الذي وصل إلى عندنا (إلى صعيد مصر) اسمه بابوس جاء سنة 261 وعاش بيننا ثم جاء بعده توماس ثم لحقه آخرون فيما بعد(9).

وفي عام 297 أصدر الإمبراطور دقليانوس أمراً موجهاً إلى جوليان حاكم إفريقيا (تونس) إن الإمبراطور أصبح مدركاً، بأن المانوية قد اقتحموا في الآونة الأخيرة الأراضي الرومانية كالجرب الشديد المفاجئ، جاؤوا من بين الفرس الأعداء، واقترفوا العديد من الجرائم، فمن الممكن أن يلوثوا الناس ذوي الطبائع الساذجة، ويزودوهم بالسم المهلك مما يقتضي اتخاذ إجراءات ضدهم:

- وجوب إحراق الرسائل مع مؤلفيها وزعماء الفتنة معهم.
- أن يجري قتل أتباعهم ومصادرة ممتلكاتهم.
- أما ذوي المناصب العالية الذين استسلموا للعقيدة الفارسية، فقد يحكم عليهم بالعمل الإجباري في المناجم وأن تصادر ممتلكاتهم(10).

وفي سورية انتشرت بدعة ماني (هرطقته) ذكر ماركوس دياكونوس أنه بتاريخ (375) جاءت امرأة من إنطاكية اسمها جوليا إلى غزة وكانت تنتمي إلى البدعة (الهرطقة) البغيضة المسماة (المانوية)، عملت بسرية، وأفسدت بتعاليمها بشراً من قليلي الإيمان على نطاق واسع. لأنها قدّمت هذه البدعة الملحدة القائمة على حكايات النساء العجائز والخالية من العقل والمنطق السليم. وكانوا من أجل أن يرضوا الإغريق يقولون بوجود العديد من الآلهة، ويقبلون في الوقت نفسه، بصورة البروج وقرارات القضاء المبرم الصادرة بتدبير الكواكب. وهم يعترفون بالمسيح ويتسمون بأسماء مسيحية(11) وكانوا يرتلون: «نتوسل إليك يا يسوع المتألق أيها الدهر الجديد، يا رسول السلام ويا عون الضعيف ويا مخلص المقهورين ويا قاهر المعتدين، يا موقظ النائم ومنهض الوسنان، أنت يا من يحيي الموتى»(12).

المانوية والقديس أوغسطين (354 ـ 430):

استطاع دعاة المانوية أن يجذبوا إليهم القديس أوغسطين في شبابه. وكان في بادئ أمره معجباً بالراهب المانوي (فاوست) الذي قال له: إنني أبشر بأن هناك عنصرين رئيسين هما. (الباري سبحانه والمادة) فأعزو كل ما هو شر إلى المادة، كما أعزو إلى الباري (الله) كل قوة خيرة كما هو لائق به. ثم قال القديس أوغسطين «وسعيت جهدي كي أتفهم تفهماً صحيحاً الرأي القائل إن حرية الاختيار في إرادتنا هي علة شرورنا، ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيَّ. أما الأعمال التي أتيتها مرغماً، فقد شعرت بنفسي أني منفعل بها لا فاعل، واستنتجت أن لا وجود فيها للخطيئة، بل هي عقاب عادل تنزّل فيَّ، وهذا ما كنت أعترف به حالاً لنفسي(13).

من أين يأتي الشر؟ أمن المادة التي كونها الله وصورها ونظمها، ولعله ترك فيها شيئاً لم يحوله خيراً؟ فلِمَ لم يبدها ليبقى وحده الخير الأسمى اللامتناهي، والحق الذي لا يشوبه بطلان؟

لو افترضنا أنه لا يليق بالصالح، أن يخلق وينشئ إلا ما هو صالح..! أما كان من واجبه أن يمحو ويعيد إلى العدم تلك المادة المضرة وينشئ عوضاً عنها مادة صالحة يبدع فيها كل شيء؟ ولا يكون قديراً إن لم يستطع أن يخلق إلا بواسطة تلك المادة التي لم يصنعها بيده.(14).

كان المانوية يتهمون العهد الجديد بالتحريف مدعين أنه زوّر على يد أشخاص مجهولين أرادوا أن يدخلوا الشريعة اليهودية في الإيمان المسيحي. قال القديس أوغسطين: «بيد أنهم لم يقدموا نصاً واحداً بدون تحوير»(15).

ظلت تلك الفكرة راسخة في ذهن القديس أوغسطين إلى أن سمع محاضرات البيديوس «ضد المانويين» في قرطاجنة فبدت له ردودهم ضعيفة، وكذلك عندما سمع في روما شروح القديس أميردسيوس (339 ـ 397) في تفسير الكتاب المقدس وقوله المشهور (الحرف يقتل والروح يحيي). وكانت ردوده موجهة ضد انتقادات المانوية. وعندما سمع بضعة مقاطع من العهد القديم يقول القديس أوغسطين «خذلت اليأس، وقررت أن أتخلى عن المانوية.. وبدت لي دون الكثير من البدع»(16).

إن كتبهم قد تضمنت خرافات لا حد لها عن السماء والنجوم والشمس والقمر وعن الأيام والليالي التي تسير وفقاً لنظام معروف... وعن الكسوف والخسوف وعما شاكلها من الأحداث(17).

وقد فسّر لنا هذا القول النص الذي أورده الإسكندر الليقوبولي قال: «إن ماني وأتباعه يقصون الأساطير الإغريقية على أولئك الذين يتكلمون عن أعضاء (أورونوس التناسلية) المقطوعة أو عن تآمر أبناء كرونوس ضده من أجل الوصول إلى الحكم، وعليه لم يكن ماني فيلسوفاً بل صاحب أساطير. واستخدامه لها دل على ذكائه الخارق»(18).

إن النص السابق يدلنا على أن ماني كان يبدو للوثنيين وثنياً وللمسيحيين مسيحياً مستخدماً الأساطير الخرافية، وعلل ذلك البيروني بقوله: «لأن قلوب العامة إلى الخرافات أميل»(19).

كان ماني يستخدم الأساطير اليونانية، خصوصاً كتاب آلهة الكون (النيوثوجونيا) وهو قصيدة في الفلك وأصل الكون للشاعر اليوناني هسيود (القرن السادس قبل الميلاد) تقول الأسطورة: «إن إله السموات (أرونوس) ضاجع آلهة الأرض (جيا) فولدت منه الجبال والبحار والبحر الدائري (الأقيانوس) وظل (أورونوس) مضاجعاً (جيا) فتصدى له (كرنوس) إله الزمن ومنعه من مضاجعتها.

وضاجع (كرونوس) أخته (ريا) وكان يبتلع كل مولود يلد له لأن النبوءة تقول إن واحداً منهم سيعزله. استبدلت ريا طفلها (زيوس) بصخرة فأنقذته، ثم قدّم (زيوس) لأبيه جرعة سحرية فتقيأ إخوته الخمسة، وهكذا أطاح زيوس والأولمبيون بكرونوس وبقية (التيتان) وحققوا السيادة على العالم.

كان ماني يعتمد على الأساطير الإغريقية ليبشر في وسط ثقافي متشبع بتلك الخرافات بتعاليمه حول خلق العالم والصراع بين الخير والشر.

قال القديس أوغسطين: «وأما عن موضوع التقوى هي الحكمة التي حاول ماني أن يقنع الناس، وأن الروح القدس المعزي مقيم شخصياً فيه، بكل ما له من سلطان، فقد أمسكوا به ــ بالجرم المشهود ـ يتكلم خطأ عن السماء والكواكب وحركات الشمس والقمر ــ ينطق بما يجهل، ويسمح لنفسه مسنداً إلى شخصيته ألوهية مزعومة»(20).

وكان ماني يستخدم تعاليم فالنتين القائلة: «إن عنصر التراب في حرب مع إلـه الشمس الإلـه الصالح وواهب الحرارة(21) وإن إلـه الشمس هـو (كلمة الحياة) الـذي يدبـر وينظم الأمـور مـن أجـل حياة هـذا العـالم، بـل واعتـبر مـاني كافـة الكواكـب حيـة عاقلـة ذات إرادة وهـي آلهـة مدبرة»(22).

كانت الديانة المانوية ذات نزعة تلفيقية، أخذتها من كل الثقافات المعاصرة لها، من المسيحية والإغريقية. ما عدا الديانة الزرادشتية التي كان ماني يناصبها العداء، لأنهمـا طرفـان متناقضـان، فالمانوية ديانة متشائمة، تدعو إلى الزهد في الحياة والنفور من عـالم المادة الشرير، بينمـا الديانـة الزرادشتية ديانة متفائلة تدعو إلى الإقبال على العمل والحياة ولكنها تدعو أيضاً للخنوع في مجتمع قائم على القهر والظلم، وعلى العكس مـن ذلـك كـانت المانويـة صرخـة المقهوريـن ضـد أسيادهم الظالمين. لهذا السبب رفضها الملك الفارسي (بهرام) واعتبر مـاني يدعـو إلى مـا ينـاقض شـريعته، فهو ينادي «بقمع الشهوات والتخلي عن الحرص وترك أكل اللحم وشرب الخمر والتمتـع بالنسـاء ويدعو إلى الصوم الدائم ومقاومة القهر والظلم»، وهذا نقيض ما تقوله الزرادشتية.

لهذا قال بهرام لماني: «بشرت بمبادئ تعارض شريعتنا».

وبعد مقتل ماني هاجر أتباعه إلى أطراف الصين الغربية، لأن بهـرام حـرّم علـى أهـل مملكتـه الجدل في الدين، هاجر معظم المانوية إلى خراسان وإلى الشرق منهـا، وصـاروا يعرفـون في خراسـان باسم (الأكاريين) أي (الحراث بالآرامية). وتظاهر أتبـاع مـاني أنهـم يؤمنـون بتعـاليم بـوذا ولكـن الإمبراطور الصيني لويانج Loyang أصدر مرسوماً عـام (732) جـاء فيـه إن عقيـدة مـاني فاسـدة، وتضلل الناس، وينبغي حظرهـا رسميـاً وإنهـا عقيـدة الـبرابرة الغربيـين وأنـاس آخريـن، وتعتـبر ممارستها من قبلنا جريمة(23). ولكن ملك الويغور الأمير بقوق خـان (760 ـــ 780) حمـى الديانـة المانوية كرهاً بالإسلام، وعندما أراد صاحب خراسان (الفضل بـن يحيـى الـبرمكي) قتلهـم أجابـه حاكم الويغور (التركستان) إن في بلادي من المسلمين أضعاف ما في بلادكم من أهل ديني المانويـة، وإن قتلت أحدهم، هدمت المساجد وقتلت الجماعة بالواحد، وأضع الأرصاد على المسلمين في سائر البلاد، فكف صاحب خراسـان والـري. وصـار المانويـة يعرفـون بـذوي الثيـاب البيضـاء، وكـانوا يناصرون الفلاحين في ثوراتهم ضد حكام الدولة.

أهم طقوس وشعائر المانوية:

الديانة المانوية ديانة مفتوحة لكل أبناء البشر، وقد شرطوا لتقبل دعوتهم، قدرة المرء على قمع شهوته وحرصه على ترك أكل اللحم وشـرب الخمـر والكـذب والسـحر وإيـذاء النـاس والحيـوان، وسمّوا تلك الوصايا بالفرائض العشر وهي قريبة من الوصايا العشر في الديانة البوذية والمسيحية.

وأهم شعائرهم:

الصلاة: اسم لمصدر هو التصلية، أي الثناء الكامل أو الدعاء، ولا تكون إلا في الخير.

وفي صلاة المانوية يقوم الرجل منهم، فيمسح وجهه وأطرافه بالماء الجاري وغيره، ويستقبل النيِّر الأعظم (الشمس)، ثم يسجد ويقول في سجوده الأول: مبارك هادينا الفارقليط، ورسول النور، ومباركة ملائكته الحفظة، ومسبح جنوده النيرون.

وفي السجدة الثانية يقول: مسبَّح أنت أيها النور، ماني هادينا، أصل، وغُصن الحياة، والشجرة العظيمة التي هي شفاء كلها.

وفي السجدة الثالثة يقول: مسبح الإله العظيم، أبو الأنوار، الذي كله حق وحياة وبر.

وفي السجدة الرابعة يقول: أسبح وأسجد للآلهة كلهم والملائكة المضيئين كلهم، وللأنوار والجنود كلهم.

وفي السجدة الخامسة يقول: أسجد وأسبح للجنود الكبراء وللآلهة النيرين الذين بحكمتهم، طوفوا وأخرجوا الظلمة وامحقوها.

وفي السجدة السادسة يقول: أسبح وأسجد لأبي العظمة، العظيم المنير الذي جاء من العليين.

وتستمر السجدات وتتكرر الأقوال حتى السجدة الثانية عشرة، ولهم أربع صلوات، الأولى عند الزوال (صلاة الظهر) والثانية (صلاة العصر) والثالثة (صلاة المغرب) بعد غروب الشمس، والرابعة (صلاة العتمة) بعد المغرب بثلاث ساعات وتدعى (صلاة البشير).

قال أبو الريحان البيروني: «ذكر ماني في إنجيله الذي وضعه على حروف الأبجدية الآرامية (الإنجيل الحي وإنه الفارقليط الذي بشّر به المسيح، وأنه خاتم النبيين، وأخبر عن كون العالم وهيئته بما يضاد، ونتائج البراهين والدلالات الحسابية، ودعا إلى عوالم ملك النور، والإنسان القديم، وروح الحياة، وقال بقدم النور والظلمة»(24) لإله النور يقدم المانوية صلواتهم.

الصوم: هو الصمت، أو الإمساك عن الطعام والشراب من مطلع الفجر حتى بعد غروب الشمس.

وصيام المنانية مطابق لصيام الصابئة الحرانية:

في الخامس عشر من شهر حزيران إذا نزلت الشمس في القوس وصار القمر نوراً كله يصام يومين لا إفطار بينهما. (المنقلب الصيفي).

وفي الخامس عشر من شهر كانون أول إذا بلغ القمر تمامه يصام يومين لا إفطار بينهما، في (المنقلب الشتوي).

وفي المنقلب الربيعي إذا صار القمر نوراً في الجدي يصام يومين.

وإذا نزلت الشمس في الدلو ومضى من الشهر ثمانية أيام يصام حينئذ ثلاثون يوماً ويفطر كل يوم عند غروب الشمس منذ بداية الشهر.

ويوم الأحد معظم عند المنانية كلهم، أما يوم الاثنين فهو معظم عند خواصهم الصديقين (أبناء الغيب).

وصومهم ينتهي بالصدقة، صدقة الفطر.

الزكاة: هي المال الذي يراد به الطهر، أو هي كل ما يخرج من المال للصدِّيقين، لنفقتهم. وعلى كل مناني أن يدفع عشر ماله سنوياً إلى كهنتهم بالإضافة إلى الصدقات المستمرة التي تدفع عنهم وعن أطفالهم لدفع غوائل الشياطين.

الجهاد: هو الدعاء إلى الدين الحق، وهذا هو عمل الصدِّيقين منهم بلا انقطاع. أما الجهاد المقدس وهو القتال فهو محرم عند المنانية، اتهم الملك بهرام ماني بقوله: «عجباً ما الحاجة إليك فأنت لا تشارك في الحرب ولا في مطاردات الصيد».

الحج: معناه اللغوي القصد على جهة التعظيم، وكل من قصد شيئاً فقد حجه. ولا يوجد عند ماني مكان يقصد للحج، ولكن أتباعه صاروا فيما بعد يقصدون ضريح ماني في طيسفون (المدائن) للحج والتبرك به.

تعاليمهم في الموت والمعاد:

النفس - في تعاليم ماني - خالدة، وهي صادرة عن عالم النور، وعند اتصالها بالجسد، تنتابها الشرور، قال أوغسطين «واعتقدت، أن للشر طبيعة مماثلة لعلتها (الجسد) المقوت الذي يكون:

- إما كثيفاً كالتراب.
- أو رقيقاً كالجرم الهوائي.

ويتخيلها المنانية روحاً شريرة تزحف على هذه الأرض(25) والنفوس الآثمة لا تشتاق لعالم النور. وعلى عكسها الأرواح اللطيفة التي تعرف خالقها وتدرك المعقولات وهي في غاية الصفاء.

موت الرجل الصدِّيق: حين وفاته يرسل إليه الإنسان القديم ملاكاً نيراً بصورة حكيم هادٍ ومعه ثلاثة ملائكة يحملون معهم (الركوة) العصا، واللباس الأبيض، والعصابة، وإكليل النور. وتأتي معهم الفتاة البكر الشبيهة بنسمة الرجل الصديق (أي روحه) وتظهر له شياطين الحرص والشهوة، فإذا رآهم استغاث بالملاك الهادي الحكيم، فيتقرب إليه وتهرب منه الشياطين، وتلبسه الملائكة التاج واللباس الذي حملوه معهم ويعرجون به في عمود السبح (النور) إلى ما فوق فلك القمر إلى جنان النور، ويبقى الجسد ليتحلل، فتجتذب منه الشمس والقمر والآلهة النيرة الأخرى القوى الكامنة فيه (الماء والنار والنسيم) ويقذف باقي جسده إلى الظلمة التي هي جهنم.

لهذا تكون حياة الصدِّيقين في الحياة الدنيا الإعلاء من شأن الحياة الآخرة بتعلمهم المستمر للعلوم الإلهية، وبتجردهم من الحرص والشهوة، وبالتنقل المستمر أو السياحة في طلب المعرفة، والابتهاج الدائم للقاء ربهم.

والرجل الصدِّيق الصدوق يتمنى الموت، ملبين قول ماني «فتمنوا الموت إن كنتم صادقين». والذي أتعجب منه أن هذه الآية وردت في القرآن الكريم. والله أعلم.

في الآخرة يأتي الإنسان القديم من عالم الجدي وينصب البنيان العظيم ويقوم الصديقون من مجمع الآلهة حول الجحيم ينظرون إلى الآثمين وهم يتقلبون ويتضورون ثم يتضرع الآثمون إلى الصديقين يسألونهم العون، فيردون عليهم بالتوبيخ، فهذه صورتهم أبد الآبدين.

موت الرجل المجاهد للنفس:

هل الرجل القابل للصلاح والبر، والحافظ للدين والمساعد للصديقين، إذا حضرت وفاته، حضر أولئك الملائكة (الذين ذكرناهم من قبل) وحضرت معهم الشياطين، فإذا استغاث بالملاك الهادي الحكيم خلصه من الشياطين، ولكن تظل روحه في العالم ولن ترحل إلا بعد أن تتطهر بعرضها على النار، وبعد التطهر وتخلصها من الكدر، برؤيتها الأهوال، كأن تغوص في الوحل، تأتي الملائكة بعد حين من الدهر، لتلبسه التاج واللباس (المذكور من قبل) ثم يلحق بعالم النور.

ذكر البيروني أنه قرأ في سفر الأسرار لماني أن الحواريين لما علموا، أن النفوس لا تموت، وأنها في الترديد منقلبة إلى شبه كل صورة هي لابسة لها، ودابة جبلت فيها، ومثال كل صورة أفرغت في جوفها، سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحق، ولم تعرف أصل كونها فقال لهم: أي نفس ضعيفة لم تقبل تراثها من الحق فهي هالكة لا راحة لها، وعنى بهلاكها عذابها لا تلاشيها(26). وإن المنانية تشابه النصارى من أهل الكتاب. إلا أن ماني عندما نفي من إيران ودخل الهند نقل التناسخ منهم إلى نحلته(27).

موت الرجل الأثيم: أي الرجل الآثم قلبه، وهو الرجل الذي لا يشتاق إلى لقاء ربه، وهو الرجل المستعلي عليه الحرص والشهوة، فحين وفاته تحضر الشياطين، فيأخذونه ويعذبونه، والملائكة واقفون عن كثب حاملين اللباس، فيظن ذلك الأثيم أنهم جاؤوا لخلاصه، والحق أنهم جاؤوا لتوبيخه وتذكيره بأفعاله في الدنيا وإلزامه الحجة في ترك أمور الدين وإعانة الصدِّيقين.

تعاد روح الرجل الآثم وتلبس جسداً آخراً لتتعذب، وتظل تتردد في العذاب إلى أن تتطهر، ثم تُدحى في جهنم.

الجنة والنار: ليس في الجنة (بلد السرور) ذكر ولا أنثى ولا أعضاء سفاد، وكلهم حاملون للأجساد الحية والأبدان، لا يختلفون بضعف ولا قوة، ومنظرهم كالسرح المتشابهة ومواد أغذيتهم واحدة. أما جهنم السفلية فهي مظلمة صورت أبناءها بصورة الظاعنين إلى الحرب، فأقامت كل جنس بإزاء جيفته، قال ماني ذلك في كنز الأحياء(27).

طبقاتهم الدينية:

للمنانية ترتيب هرمي، ضمن أربع طبقات دينية.

1 ـ طبقة المعلمين: وهم أبناء الحلم.

كانوا يتعاطون التنجيم، وقد طلب أحدهم من القديس أوغسطين عندما كان يميل إليهم، مبلغاً من المال، ثمن فوزه على أقرانه في المباراة الشعرية، وكان ذلك المنجم يزعم أنه يقدر أن يستنزل رضى الأبالسة لقاء حيوان بسيط (طير) يقربه إليهم(29) وقد وصف أوغسطين نفسه عندما كان واحداً منهم. «كنا نغري الناس ونخدعهم بواسطة العلوم الحرة، وطوراً تحت شعائر الدين الكاذبة»(30).

2 ـ طبقة المستمعين (أو المستجيبين): وهم أبناء العلم.

ذكر القديس أوغسطين أن من بينهم معلم خطيب كان مانوياً ثم ارتد وكان اسمه (هباريوس). درس الفصاحة وصار يخطب باللاتينية كاللاتيني وهو سرياني الأصل وكانت معارفه الفلسفية قيمة. وعندما رجع أوغسطين من سماعهم قال: «لا تستسلمي يا نفس إلى الأباطيل التي تصم أذن قلبك عن السماع بل أصغي أنت إلى (الكلمة) الذي يهتف ارجعي ارجعي»(31).

وقد فرض عليهم ماني رسوماً وتركهم يأخذون بالأسباب الدينوية والتصدق بعشر الكسب، وصوم سبع العمر، والاقتصار على امرأة واحدة، ومواساة الصديقين وإزاحة عللهم.

3 ـ طبقة القسيسين: وهم أبناء العقل.

وكان منهم (فاوست) أسقف قرطاجنة. قال عنه أوغسطين: «كان أحبولة شيطانية، فاستمال إليه الكثيرين بفصاحته، ومع أني أعجبت ببيانه، فقد عرفت أن أميز بينه وبين الحقائق التي أتوق إليها. ووجهت جُلَّ اهتمامي إلى الغذاء العلمي الذي يقدمه لعقلي، لا سيما بعد أن ذاع صيته وعلمت أنه متعمق بجميع العلوم الشريفة والمعارف الحرة(32).

4 ـ طبقة الصِّديقين: وهم أبناء الغيب.

قال عنهم البيروني: «وهم أبرار المانوية وزهادهم، آثروا على أنفسهم المسكنة، وقمع الحرص والشهوات، ورفض الدنيا، ومواصلة الصوم والتصدق بما أمكن، وتحريم اقتناء شيء خلاف قوت يوم، ولباس سنة وترك النساء، وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد».

الخلاصة:

المانوية ديانة ذات فلسفة تلفيقية، مزجت تعاليم الديانة المسيحية مع الديانة الديصانية والحرانية، مستفيدة من معطيات العلوم المعاصرة لها. وصف أوغسطين معلمي الأكاديمية في روما بالمانوية قال: «وكانوا يقولون إن الشك بكل شيء واجب والإنسان عاجز عن فهم كل الحقيقة، فبدا لي حينذاك أن تعليمهم الصحيح هو ما كان يعزوه الناس إليهم، لأني كنت أجهل في ذلك الوقت نياتهم الأساسية، وحاولت أن أزعزع ثقة مضيفي المانوي بالخرافات التي امتلأت بها كتب المانوية»(33).

وقد وصف البيروني الديانة المانوية دون أن يتجنّى عليهم قال: «طالعت كتاب أبي زكريا الرازي في العلم الإلهي وهو ينادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار. وبقيت فيَّ تباريح الشوق إليه نيفاً وأربعين سنة إلى أن جلبها لي جندي من همذان، وجدها عند فضل بن سهلان، فغشيني له من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية الشراب.. ثم اختصرت ما في ذلك السفر من الهذيان البحت والهجر المحض»(34).

كانت المانوية حركة فكرية تتخذ لنفسها، طابع البيئة التي تتواجد فيها، فهي أقرب إلى الفكر المسيحي في أنطاكية والرُّها، وهي ديانة حرانية في حران، وهي ديانة بوذية في شرق خراسان، وهي إغريقية في الإسكندرية وتونس وروما.

وظل لها طابع الفلسفة المستنيرة لأنها حاولت الإجابة على تساؤلات الإنسان في هذه الحياة، هل حياتنا مجرى تدليس وغرور وباطل الأباطيل؟ هل يمكننا الكشف عن طريق سليم واضح المسالك لعالم النور؟ على أي شيء يدل ماضينا؟ من أين جئنا وإلى أين نذهب؟ لقد كان سر تلك الديانة محاولتها الإجابة دون أن تفرض على أتباعها رأياً مسبقاً، لأن الإنسان عاجز عن معرفة الحقيقة.

ولكن الديانتين (الزرادشتية والمسيحية) تصدتا للمانوية ولكل منهما حجتها الخاصة.

قالت الزرادشتية: إن المانوية ديانة تناقض الحياة، فهي تحض على ترك الشهوات والزهد في الحياة وترك الحرص على المال، وتحض على الصوم الدائم وعدم الزواج، وحصيلة ذلك أضعاف سعي الإنسان وقدرته على العمل.

وقالت المسيحية: إن المانوية وإن ادَّعت أنها تمجد السيد المسيح فإنها تعتبره إنساناً وعبداً لله سبحانه، وبذلك تنفي كونه المخلِّص والفادي لنا بدمه على الصليب. وقد هاجمهم أفراهاط الحكيم الفارسي في كتابه (البيِّنات) عام (346). ومنذ ذلك التاريخ صار المسيحيون ينعتون أتباع ماني بالزنا\دقة(35).

ولكن من الذين أعجبوا بفلسفة ماني في العصر الحديث الشاعر الألماني فيلهم غوتيه (1747 — 1832). عاش في قصره الفخم بمدينة فايمار، منتحياً في غرفة صغيرة متجهة نوافذها نحو الشرق ليتمتع بشروق الشمس. وكان آخر طلب له قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة، أن يرفعوا الستارة. وهمس بصوت خافت (النور ـ النور).

سمّى غوتيه ملحمته الرائعة (فاوست) على اسم أحد قسس المانوية المشهورين الذي ذكره أوغسطين في اعترافاته. قال فاوست:

«أما أنا فيسكن جسدي روحان مشاربهما متباينة، وتحاول كل واحدة أن تبين عن الأخرى:

ـ الأولى دنيئة، تلتصق بأديم الأرض وتتعلق بأهداب هذا العالم.

ـ والأخرى طمّاحة، تندفع نحو السماء، صاعدة إلى مسرى النجوم.

فيا ليت الأرواح السابحة في الهواء بين الأرض والسماء تهبط، فتنتشلني من وهدة الشر، وترتقي بي إلى أقطار جديدة (كواكب) ذات ألوان بديعة»(36).

مراجع الفصل الأول

ماني والمانوية

1 ـ الآثار الباقية ص 208، أبو الريحان البيروني. تحقيق: إدوارد سخاو ليبزيج 1923.

2 ـ ماني والمانوية ص 41، جيو وايدنفرين. ترجمة: سهيل زكار، دار حسان ـ دمشق 1985.

3 ـ الفهرست ص 392، ابن النديم. تحقيق: رضا تجدد ـ طهران 1971.

4 ـ ماني والمانوية ص 45.

5 ـ المصدر السابق ص 62 ـ 73.

6 ـ الآثار الباقية ص 39.

7 ـ المصدر السابق ص 40.

8 ـ تاريخ الأدب السرياني ص 55. د. كامل مراد ومحمد حمدي البكري. دار المقتطف ـ القاهرة 1949.

9 ـ ماني والمانوية ص 151.

10 ـ المصدر السابق ص 152.

11 ـ المصدر السابق ص 154.

12 ـ المصدر السابق ص 115.

13 ـ اعترافات القديس أوغسطين ص 124. ترجمة: الخوري يوحنا الحلو. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1962.

14 ـ المصدر الساق ص 126 ـ 127.

15 ـ المصدر السابق ص 95.

16 ـ المصدر السابق ص 96.

17 ـ المصدر السابق ص 85.

18 ـ ماني والمانوية ص 174.

19 ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص 22. أبو الريحان البيروني. تحقيق: إدوارد سخاو. طباعة حيدر آباد الدكن 1958.

20 ـ اعترافات القديس أوغسطين ص 83.

21 ـ الأيام الستة ص 40. مار يعقوب الرهاوي. ترجمة : المطران صليبــا شمعــون. دار الرهــا ـــ حلب 1990.
22 ـ المصدر السابق ص 119.
23 ـ ماني والمانوية ص 169 ـ 170.
24 ـ الآثار الباقية ص 39.
25 ـ اعترافات القديس أوغسطين ص 92.
26 ـ الآثار الباقية ص 42.
27 ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص 41.
28 ـ المصدر السابق ص 41.
29 ـ اعترافات القديس أوغسطين ص 59.
30 ـ المصدر السابق ص 57.
31 ـ المصدر السابق ص 68.
32 ـ المصدر السابق ص 71.
33 ـ المصدر السابق ص 91.
34 ـ الآثار الباقية ص 39.
35 ـ الألفاظ الفارسية المعرّبة ص 80. آدي شير الكلداني. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1908.
36 ـ فاوست ص 26، جوته. ترجمة : محمد عوض محمد ـ القاهرة 1938.

الفصل الثاني

الزندقة في الإسلام

- المانوية في مجتمع المدينة (في العصر الراشدي)
- بداية علم الكلام والخروج عن تقاليد الإسلام (في العصر الأموي
- ظهور الزندقة في الإسلام



الزندقة في الإسلام

المانوية في مجتمع المدينة:

تبين لنا من قبل أن مصطلح الزندقة، عرف في المجتمع الفارسي منذ القرن الرابع الميلادي وأول من ذكره الحكيم أفراهاط الفارسي كان مجوسياً وتنصر وتسقف على دير مارمتي. ألف كتاب البيّنات بين أعوام (333 ـ 347) حوى ثلاثاً وعشرين مقالة في الإيمان ودعوة الأمم الوثنية وورد لديه أول ذكر لكلمة (زنديق). وقد انتقل هذا المصطلح إلى مدينة الحيرة ومنها انتقل عبر التجارة إلى قريش حسب رواية ابن قتيبة(1).

أورد الغزالي حديثاً لرسول الله (ص): «ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة، كلها ناجية إلا الزنادقة». ثم علّمنا الغزالي أن الزندقة ثلاث درجات:

ـ الزندقة المقيَّدة: وهي رتبة الاعتزال، فالمعتزلي لا يجوِّز على الرسول الكذب بل يؤوِّل الظاهر بالبرهان.

ـ والزندقة المطلقة وهم الفلاسفة، ينكرون أصل المعاد عقلياً وحسياً وينكرون الصانع.

ـ وهناك زندقة (لعلهم أتباع ماني) يثبتون المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية ويثبتون الصانع مع نفي علمه، بتفاصيل العلوم مع الاعتراف بنوع من صدق الإنبياء(2).

ولكن أحمد بن يحيى بن المرتضى يدافع عن المعتزلة، ويروي الحديث بصورة مختلفة، قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها المعتزلة». فقال سفيان الثوري لأصحابه: تسمّوا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظَلَمة (يعني بني أمية). فقالوا: سبقك عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروي حديث رسول الله: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها واحدة ناجية»(3).

من النصوص السابقة نستخلص أن فكرة الزندقة عرفت في مجتمع المدينة، وأنها دارت حول من أنكروا الصانع وهم دهريّة قريش، أو من مالوا إلى التأويل العقلي في تفسير قضايا العبادة والعقيدة فهؤلاء أصحاب الزندقة المقيدة.

وكان أول مانوي دخل المدينة في عهد رسول الله (ص) روزبة الفارسي الذي أسلم وحسن إسلامه، وسماه الرسول (سلمان الخير).

الصحابي الجليل سلمان الفارسي (المتوفى 34 هـ/ 655)

كان روزبة الأصفهاني ذا خبرة واسعة، وكان أحد رجال المانوية الصديقين كثير الترحال والسياحة في طلب العلم. ولكن مصادرنا العربية القديمة تنسبه للمجوسية أو للمزدكية لجهلهم بتاريخ الديانات القديمة.

ولد روزبة (المبارك) في منطقة اصطخر، وكان والده (دهقان في أرضه) أي صاحب ضيعة فهو من ملاّك الأراضي، وكان والده مجوسياً سادن النار (موبذ).

روى سلمان عن نفسه «حينما كان صغيراً أعجبه أمر النصارى، فسألهم أين أصل هذه الديانة؟ قالوا له: بالشام. قال سلمان: وخرجت حتى أتيت الشام وإلى أرض نصيبين في أرض الجزيرة(3)، ثم رحل إلى عمورية وتعبد في أحد الأديرة وبعد مدة من الزمن مرَّ بهم ركب من العرب من بني كلب، فحملوه إلى وادي القرى بالحجاز وباعوه إلى رجل يهودي. ثم باعه مالكه إلى رجل يهودي آخر من بني قريظة.

وعندما سمع روزبة بالدعوة المحمدية تاقت نفسه إلى الإسلام وقدم إلى المدينة وساعده الرسول (ص) على العتق من العبودية بتقديم قطعة ذهب بقدر البيضة إلى مالكه. وسماه (سلمان الخير) بدلاً من اسمه القديم (روزبة). ثم دعاه الرسول (ص): سلمان منا أهل البيت. وكان ذلك في السنة الرابعة من الهجرة، وآخى الرسول بينه وبين أبي الدرداء.

ومن مناقب سلمان في الإسلام، أنه كان قليل تأدية الشعائر ما عدا الفرائض، وكان حصوراً يحرم على نفسه الزواج ولا يحرص على جمع المال، ولا يأكل اللحم. قيل مرّ على رجل يأكل اللحم فقال سلمان: (يا عجباً لحم يأكل لحماً!). وكان يكتفي بقوت يومه وكسوة سنته، ولم يؤثر عنه شرب الخمر أبداً، وكان يحب السفر والترحال، وكان متواضعاً يكره الرياء وحب الرئاسة وهذه هي صفات الصدِّيق عند المنانية.

قال الأستاذ هادي العلوي: «ويمكن الاستنتاج من مجمل سيرته، وما اكتنفها من أوضاع وتوجهات أنه بقي أكثر تأثراً بالوسط المزدكي في موطنه الأول منه بالوسط السرياني اللاحق». ولو أن الأستاذ هادي العلوي دقق في سلوكه أكثر لنسبه إلى المانوية، فصفاته هي صفات الصدّيق المناني، والمنانية تناقض المزدكية التي هي ديانة حياة وبهجة وفرح، وتدعو للتمتع بالنساء وطيبات الطعام والشراب ولا يتمنى متبعها لقاء ربه، ويكون غير وجل من الموت.

كان سلمان موضع ثقة الرسول، يعمل الرسول أحياناً بإرشاده، وذلك عندما أشار عليه بحفر الخندق حول المدينة، وكان الرسول يختلي به كثيراً. قالت عائشة: «كان لسلمان مجلس مع رسول الله بالليل حتى كاد يغلبنا على رسول الله».

وكانت تربط سلمان مع علي بن أبي طالب (ع) وحذيفة بن اليمان وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر صداقة عميقة.

التزم سلمان يوم السقيفة إلى جانب علي، وقال: «والله لو وليتموها علياً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم» فحفظها أبو بكر له، ونهاه عن الكلام لئلا يختلف الصحابة.

وفي خلافة عمر ولاه على المدائن (طيسفون) ثم عزله بعد عام، كعادة عمر لا يولي العامل أكثر من سنة. وكان سلمان في ولايته، يلبس ثياب الصوف البيضاء، ويركب الحمار ببرذعة وبغير إكاف (ركاب) ويأكل خبز الشعير، وظل يعمل في سف الخوص، أما راتبه السنوي وقدره خمسة آلاف درهم فكان يوزعه على المساكين. وكانت عنده جارية يشاطرها في الخبز والعجين، ولم ينزل في قصر الأمارة بل في مسكن عادي مبني بالطين والقصب لا يزيد كثيراً على طول الرجل.

هذا السلوك المثالي فهمه عمر على أنه يضر بهيبة الأمارة فأرسل إلى سلمان خطاباً ينصحه فيه الاعتناء بمظهره وأن يكون أكثر حزماً، فرد عليه قائلاً: ورب العزة يا عمر، ما أبالي إذا جاز طعامي لهاتي، وساغ لي في حلقي لباب البر ومخ العنز كان أم خشارة الشعير. وأما قولك أني أضعفت سلطان الله وأوهنته، وأذللت نفسي وامتهنتها حتى جهل أهل المدائن إمارتي، فاتخذوني جسراً يمشون فوقي، ويحملون علي ثقل حمولتهم.

فاعلم يا عمر، إن التذلل في طاعة الله، أحب إلي من التعزز في معصية الله(4).

كتب أبو الدرداء الأنصاري من الشام: «أما بعد.. فإن الله رزقني بعدك مالاً وولداً، ونزلت الأرض المقدسة». فرد عليه سلمان: «فاعلم أن الخير ليس بكثرة المال والولد، ولكن الخير أن يكثر حلمك، وأن ينفعك علمك وإن الأرض لا تعمل لأحد، واعمل كأنك ترى، واعدد نفسك للموت».

لم يتغير سلوك سلمان الصديق المانوي إلا بصلاح العقيدة والتوحيد.

كان علي بن أبي طالب، يقول عن سلمان «من لكم بلقمان الحكيم». وكان يقول عنه أبو هريرة «صاحب الكتابين». وكان قليل العبادة لا يزيد كثيراً على الفرائض، بينما كان كثير الصوم، قليل الطعام، قليل الحرص على المال والشهوة.

عمّر سلمان كثيراً قيل زاد عمره على المائة وتوفي في خلافة عثمان سنة (34 هـ/ 655م). لم يتجرأ الكتاب على اتهام سلمان بالزندقة لصداقته لرسول الله، ولأنه كان الناصح الأمين للرسول (ص) في أمور الدنيا.

وبعد وفاة رسول الله اتخذ جانب الفقراء والزهاد من أصحاب رسول الله (أمثال أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان).

وفي الجانب السياسي ناصر الإمام علي (ع)، وطلب منه الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) أن يكفّ عن الكلام لكيلا يختلف الناس لماله من قوة الحجة. وفضّل سلمان العيش في المدائن (طيسفون) بغرب ضريح ماني المقدس. وعندما توفي سلمان ودفن فيها سميت المدائن (بسلمان باك).

في العصر الأموي (بداية علم الكلام والخروج عن تقاليد الإسلام):

الزندقة تهمة سياسية، أوجدها الخلفاء للتخلص من خصومهم، وقد روّج لها الفقهاء الموالون للسلطة، ولم تكن صفة لأعمال أناس يقومون بها وإلا لكانت تنطبق على خلفاء بني أمية أكثر من غيرهم.

قتل في عهد بني أمية الرجل الزاهد العابد الموحّد لله والمؤمن باليوم الآخر والمعلن للشهادتين ألا وهو (غيلان الدمشقي)، أول علماء الكلام الذين قالوا بحرية الإنسان وأشاروا إلى الظَّلَمة من بني أمية.

كما قتل بتلك التهمة الأديب والمفكر عبد الله بن المقفع، الرجل المهذّب صاحب الكتابات التي تحض على السلوك الحسن في الحياة الدنيا. وهو رجل أسلم وأعلن الشهادتين وكان يصلي ويصوم ويؤدي مناسك الحج ولكنه قتل بتهمة سياسية.

كما قتل الشاعر الواعظ صالح بن عبد القدوس الذي كان الخليفة المهدي يشعر أمامه بسوء فعله فكان المرآة التي تريه عريه وسوء أخلاقه وفحشه.

يزيد بن معاوية (الخليفة الفاسق)

ولد يزيد بن معاوية سنة (26 هـ/ 647) وتولى الخلافة بعد وفاة أبيه سنة (60 هـ). قال الحسن البصري (20 ـ 110 هـ) أفسد أمر الناس اثنان:

الأول: عمرو بن العاص، يوم أشار على معاوية برفع المصاحف للتحكيم في صفين.

والثاني: المغيرة بن شعبة يوم أشار على معاوية بالبيعة ليزيد(5).

وروي عن أبي هريرة قبل وفاته أنه كان يدعو ربه: اللهم إني أعوذ بك من رأس الستين، وإمارة الصبيان. فاستجيب له وتوفي سنة 59 هـ/ 679) قبل ولاية يزيد بسنة. وفي خلافة يزيد حدثت ثلاثة أحداث جسام هي:

قتل الحسين بن علي (في العاشر من محرم سنة 61 هـ الموافق 10 تشرين أول سنة 680). وعندما جاءته البشائر بمقتل الحسين، ودخلوا على يزيد برأسه، ووضعوا الرأس أمامه، أقبل ينكت القضيب في فيه، فقال له أبو برزة الأسلمي (توفي 650 هـ): ارفع قضيبك، فطالما والله، رأيت رسول الله، يضع فمه على فيه ويلثمه(6).

ونسب إليه الحافظ بن كثير قوله، وكان يزيد شاعراً(7): قال حين جلبوا رأس الحسين أمامه:

ليت أشياخي ببدر شهدوا ... جزع الخزرج من وقع الأسل

حين حلت بقباء بركها ... واستمر القتل في عبد الأشل

لعبت هاشم بالملك فلا ... ملك جاء ولا وحي نزل

في أبياته هذه يبدي تشفيه وثأره من يوم بدر، ويُنكر نزول الوحي على الرسول (ص). ورغم ذلك لم ينعته المؤرخون بالزندقة، واكتفوا بالقول: «إنه رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة»(8). وأما عن قتل الحسين فيقول الذهبي: «قتل مظلوماً شهيداً. وقاتلوه ظلمة معتدون»، يقصد أهل الكوفة لا يزيد.

وقعة الحرة (سنة 63 هـ/ 683).

وما أدراك ما وقعة الحرة؟ بلغ يزيد أن أهل المدينة خرجوا عليه وخلعوه، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً، بقيادة مسلم بن عقبة المري، وأمره بقتالهم، فاستباح المدينة ثلاثة أيام، وقتل فيها خلقاً

كثيراً من الصحابة، قيل (4500) مسلم وافتض جنوده بكارة ألف عذراء(9)، وقيل إن عدد المقتولين من الصحابة من قريش والأنصار (306) رجلاً(8). وطلب مسلم بن عقبة من الناس أن يبايعوه على أنهم عبيد، ومن قال أبايع على كتاب الله وسنة رسوله قتل بحد السيف(10). ولم يشفع لأهل المدينة قول رسول الله «من أخاف أهل المدينة أخافه الله، وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». (رواه مسلم). علق الذهبي مخففاً وقع الحدث: «وفعل يزيد بأهل المدينة ما فعل مع شربه الخمر وإتيانه المنكر. وهذه من كبائره ولكنه لم يقتل جميع الأشراف، ولا بلغ القتلى عشرة آلاف ولا وصلت الدماء إلى المسجد، بل كان القتل عند أبواب المدينة».

حصار مكة (وهدم وحرق الكعبة) (سنة 64 هـ/ 683)

حاصر جيش يزيد عبد الله بن الزبير، واحترقت أستار الكعبة، وسقفها، وقرنا الكبش الذي فدى الله به إسماعيل، وكانا في السقف. وكان قائده الحصين بن نمير (قتل 67 هـ) ضرب الكعبة بالعرادات يريد قتل ابن الزبير، ورمى مع الأحجار بالنار والنفط.

وعلق الذهبي: «وأما الكعبة فلم تقصد بإهانة وإنما قصد ابن الزبير، ولم يهدم يزيد الكعبة ولا أحرقها باتفاق المسلمين، ولكن طارت إلى الأستار شرارة من نار امرأة فاحترقت الكعبة»(11).

كل هذه الأعمال التي نسبت إلى يزيد بن معاوية لم تخرجه عن حظيرة الإسلام. فهو فاسق فاجر ومع ذلك يدافع عنه البعض ويجعله من أبرار الصحابة. وتوفي يزيد في سنة (64 هـ/ 683)، وقبره في بادية الشام بحوارين.

الوليد بن يزيد (الجبار العنيد)

تولّى الخلافة بعد هشام بن عبد الملك (125 هـ/ 745) وكان عمره خمس وثلاثون سنة. كان فاسقاً شريباً للخمر، منتهكاً لحرمات الله، أراد الحج ليشرب فوق ظهر الكعبة فمقته الناس لفسقه. ورمى القرآن بالنبال وهو يقول:

أتوعد كل جبار عنيد ... فها أنذاك جبار عنيد

إذا ما جئت ربك يوم حشر ... فقل يا رب مزقني الوليد

وعندما قتل الوليد وحمل رأسه على رمح قال عنه أخوه سليمان: «أشهد أنه كان شروباً للخمر، ماجناً فاسقاً، ولقد راودني عن نفسي»(12).

ولكن الذهبي دافع عنه عندما اتهم بالزندقة قال: لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر والتلوط فخرجوا عليه لذلك»(13). وعندما ذكر الوليد مرة عند الخليفة المهدي، فقال رجل عنه كان زنديقاً، غضب المهدي وقال: مه. خلافة الله أجل من أن يجعلها في زنديق(14). ولكن أحمد بن حنبل روى في مسنده حديثاً: «ليكونن في هذه الأمة رجل يقال له الوليد، لهو أشد على هذه الأمة من فرعون لقومه». وهكذا لم يرم الوليد بالزندقة ولا يزيد بن معاوية من قبله، لأن الزنديق كما قال عنه أبو زرعة الرازي: «إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من

أصحاب رسول الله، فاعلم أنه زنديق، لأن الرسول عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن وأصحاب رسول الله وإنما يريدون أن يجرِّحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى وهم زنادقة»(15).

نعم إن من يقتل حفيد رسول الله (ص) وسيد شباب الجنة، ومن يمزق القرآن الكريم، ويعتدي على الحرمات، ويشرب الخمر، ويتلوط، ويهدم الكعبة ويستبيح المدينة ويقتل أهلها، ويفترع أبكارها، ويقتل أصحاب رسول الله وأقرباءه من قريش والأنصار، هم فسقة وليسوا بزنادقة. لأن الزندقة تهمة سياسية لا علاقة لها بصحة اعتقاد المرء، وإنما هي ذريعة يطلقها الخلفاء لقتل خصومهم.

غيلان بن مسلم الدمشقي (التقي الورع)

هو مولى لعثمان بن عفان، أخذ فقهه عن الحسن بن محمد بن الحنفية، وكان الحسن إذا رأى غيلان في موسم الحج قال لأصحابه: أترون هذا؟ هو حجة الله على أهل الشام.

كان غيلان واحد دهره في العلم والزهد، والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، كان يدعوه عمر بن عبد العزيز من دمشق إلى قنسرين (بلدة العيس جنوب شرق حلب بـ 35 كم) ليسمع عظاته. قال له عمر: يا غيلان أعني على ما أنا فيه! فقال له غيلان: ولّني بيع الخزائن ورد المظالم، فولاه، فكان يبيعها وينادي: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى من خلف الرسول (ص) في أمته بغير سنته وسيرته، من يعذرني فيمن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى والناس يموتون من الجوع.

فمرّ به هشام بن عبد الملك، فقال في نفسه، أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي. والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه(16).

كان غيلان واعظاً، زاهداً يحب العدل، كتب إلى ميمون بن مهران (40 ــ 117 هــ) سيد التابعين رسالة يعظه بها. وكان ميمون على خراج الجزيرة وقضائها، فكتب ميمون إلى عمر بن عبد العزيز يستعفيه، وقال: كلفتني ما لا أطيق، أقضي بين الناس وأنا شيخ ضعيف، رقيق (لأن ميمون كان من سبي عين التمر وهو مولى للأزد) فكتب إليه عمر: اجبِ من الخراج الطيب، واقض ما استبان لك، فإذا التبس عليك أمر فارفعه لي. فإن الناس لو كانوا إذا كبر عليهم أمر تركوه لما قام دين ولا دنيا(17).

إن وعظ غيلان جعل ميمون بن مهران زاهداً في كل منصب. قال ميمون: وددت أن إحدى عيني ذهبت وبقيت لي الأخرى أستمتع بها حياتي وأني لم أكتب.

قال له حبيب بن أبي مرزوق الرقي ولا لعمر بن عبد العزيز، قال: لا خير في العمل لعمر ولا لغيره(18).

وبعد وفاة عمر بن عبد العزيز وتولى الخلافة بعده يزيد بن عبد الملك (101 ــ 105 هــ) فقال ميمون: أدركت من لم يكن يملأ عينيه من السماء خوفاً من ربه عز وجل.

وخرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية. وعندما توفي يزيد تولى أخوه هشام بن عبد الملك (105 ـ 125 هـ) فأرسل في طلب غيلان وصاحبه، فجيء بهما فحبسهما زمناً في مدينة الرصافة (جنوب غرب الرقة حوالي 50 كم).

كان ميمون بن مهران يجل غيلان وعندما حاكم هشام بن عبد الملك غيلان وقطع يديه ورجليه، قال غيلان: قاتلهم الله كم من حق أماتوه، وكم من باطل أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أذلوه. وسأله هشام: كيف ترى ما صنع فيك ربك؟ فالتفت إليه غيلان وقال: لعن الله من فعل بي هذا؟ فأرسل إليه هشام: من قطع لسانه فمات رحمه الله(19).

تأثر ميمون بن مهران كثيراً لموت غيلان فرحل إلى العراق مع ابنه عمرو بن ميمون، قال عمرو: خرجت بأبي أقوده في بعض سكك البصرة ثم وصلنا إلى منزل الحسن البصري (20 ــ 110) فطرقت الباب فخرجت إلينا جارية سندية. فقالت: من هذا؟ فقلت: هذا ميمون بن مهران أراد زيارة الحسن. فقالت: كاتب عمر بن عبد العزيز؟ فقلت: نعم. قالت: يا شقي ما أبقاك إلى هذا الزمان السوء؟ قال: فبكى الشيخ، فسمع الحسن بكاءه، فخرج إليه فاعتنقا. فقال ميمون: يا أبا سعيد، إني أنست في قلبي غلظاً، فادعُ لي. فقرأ الحسن: (بسم الله الرحمن الرحيم، أفرأيت إن متعناهم سنين، ثم جاءهم ما كانوا يوعدون، ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون.) فسقط الشيخ مغشياً عليه. ثم أقمنا عند الحسن طويلاً. وعندما خرجنا قال لي والدي: يا بني لقد قرأ علينا آية لو فهمتها بقلبك لألفيت لها فيه كلوماً(20).

كان الحسن البصري وميمون بن مهران وغيلان بن مسلم بن مروان كلهم من سبي عين التمر وأصلهم من إصطخر في بلاد فارس وقد هرب ميمون من الكوفة على أثر هيج الجماجم سنة 82 هـ وجاء إلى الرقة وعمل في دكان لبيع الثياب.

كان الحسن وميمون يذهبان إلى ما يذهب إليه غيلان في القدر ولكنهما كانا يخافان السلطان. روى أيوب عن الحسن قال: فكلمته في القدر، فكفّ عن ذلك، قلت إنه قدري ولكن خوفه من السلطان، كفه عن الخوض فيه(21) لأنه كان في زمن بني أمية، وربما كان يتقي شرهم.

كان غيلان زاهداً في حياته لا يحرص على الشهوات ولا يطمع في المال، وكان ممن لا يأكل اللحم ولا يشرب الخمر ولا يأتي النساء. وكان يعتقد أن العقل كاف وهاد إذا التزم المؤمن بكلام الله. وكان يقول بالقدر وينفي الصفات عن الله ويقول ليس كمثله شيء. قال الذهبي: أظهر غيلان القدر في خلافة عمر بن عبد العزيز، فاستتابه، فقال: لقد كنت ضالاً فهديتني. فقال عمر: اللهم إن كان صادقاً وإلا فاصلبه، واقطع يديه ورجليه، فنفذت فيه دعوته في خلافة هشام، وصلب بدمشق لقوله في القدر(22). لقد صلب غيلان في الرصافة في باب دمشق وليس بدمشق، وكان عمر بن عبد العزيز يقول بالقدر ويذهب فيه مذهب أهل الاعتزال. وهذه الرواية التي رواها الذهبي عن غيلان لا صحة لها وإنها من بنات خيال مفكري ذلك الزمان الذين يكتبون التاريخ للحكام.

سأورد هذا الحديث عن الرسول الموضوع والظاهر كذبه ولكن لنر كيف قبله الذهبي؟ إنه حديث مروي عن عبد الله بن عباس يقول رسول الله (ص): منّا السفاح والمنصور والمهدي. قال الذهبي عنه إنه حديث منكر منقطع. وعندما أخرجه الخطيب البغدادي وابن عساكر عن طريق سعيد بن جبير، قال الذهبي: إسناد صالح(23).

حتى العلماء المنصفون أحياناً يميلون عن جادة الصواب، فالدكتور عبد العزيز الدوري تحدث عن مقتل غيلان الدمشقي والجعد بن درهم، قال: وقد استغل المانوية بعض الشبه الظاهر بين طقوسهم والشعائر الإسلامية كالصلاة والصوم من جهة ليستروا (مانويتهم) كما تظاهروا بالرجوع إلى العقل وإلى التفسير العقلي للإسلام، ليخفوا حقيقتهم ويبثوا آراءهم، ولذا نجد اسم الزندقة والانحراف عن الإسلام يغلب عليهم(24). فكأن الدكتور الدوري، يلمح بل يؤكد أن غيلان الدمشقي هو من أتباع المانوية وهذا ما أرجحه. بالرغم من أن غيلان الدمشقي قد أسلم وصلح إسلامه.

ظهور الزندقة في العصر العباسي

قامت الدولة العباسية على أكتاف رجال الدعوة من أهل خراسان، وأصبح للموالي مكان أعلى من مكانة العرب، وصار الفقهاء يبررون ذلك بقوله تعالى (نريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين).

قال محمد بن علي الخراساني: «المنصور أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة جمعت له الكتب السريانية والأعجمية (الفارسية) بالعربية. مثل كتاب كليلة ودمنة وإقليدس، وهو أول من استعمل مواليه على الأعمال وقدمهم على العرب.. حتى زالت رئاسة العرب وقيادتها»(25).

هذا الخليفة كان جده عبد الله بن عباس قد أوصى ميمون بن مهران قائلاً له: أنهاك عن ثلاث:

1 ـ أن تسب أحداً من أصحاب النبي.

2 ـ أو أن تنازع في الله.

3 ـ وأنهاك عن تعلم النجوم فإنها تدعو إلى الكهانة»(25).

كان المنصور أول خليفة في الإسلام لا يعمل إلا بإرشاد المنجمين، مما جعله من الحزم وصواب الرأي وحسن السياسة ما يتجاوز كل وصف(26). وهو أول خليفة من بني العباس يقتل بتهمة (الزندقة). قُتِل في عهده (عبد الله بن المقفع وعبد الكريم بن أبي العوجاء). وقُتل في عهد ابنه المهدي الشاعر الزاهد صالح بن عبد القدوس.

وكان الفقهاء يبررون ذلك للحكام، ويجعلون أنفسهم أداة قمع وقهر مع السلطة ضد كل مفكر حر، قال الشافعي: «حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالجريد والنعال، وأن يطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام»(27). إن علماء

الكلام فسروا القرآن والسنة بهدي العقل. بل إن الإمام أحمد بن حنبل أراد إلغاء دور علماء الكلام وما جاؤوا به كليَّة، فهاجم الحارث المحاسبي لتصنيفه كتاباً في الرد على المعتزلة، قال الحارث: الرد على البدعة فرض!. قال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها. فبمَ تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك فهمه ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه(28).

ابن المقفع وبولس الفارسي

كان عبد الله بن المقفع من أبرز الشخصيات الثقافية العربية، كان ينتمي إلى عائلة عريقة تمتهن الكتابة في بلاد فارس في بلدة جور (فيروز آباد) واسم والده داذويه، هاجر داذويه إلى البصرة، وتولى جمع الخراج في فارس ولكن الوالي الأموي يوسف بن عمر الثقفي اتهمه باختلاس بعض المال فضربه حتى تقفعت يداه.

ولد روزبة (المبارك) في البصرة وفيها تعلم العربية والفارسية والسريانية. وعندما قامت الدولة العباسية (سنة 132 هـ/ 750) أصبح روزبة كاتباً لأعمام الخليفة المنصور وكان في السادسة والعشرين من عمره واختص به عيسى بن علي والي الأهواز وعلى يديه أسلم وصار اسمه (عبد الله). وبرز على أقرانه من الكتاب وذاع صيته.

ذكر محمد بن عبدوس الجهشياري «أن ما قتل ابن المقفع هو أن أبا جعفر المنصور قال يوماً لأبي أيوب المورياني، وقد أنكر عليه شيئاً: كأنك تحسب أني لا أعرف موضع أكتب الخلق وهو ابن المقفع. فلم يزل أبو أيوب حانقاً عليه، يسعى ويدب في أمره حتى قتله(29).

صار ابن المقفع مترجماً في بلاط المنصور ونقل عدة كتب منها كتاب (كليلة ودمنة) وأضاف إليه (باب برزويه) وهو دعوة للمنائية، وكتاب الآيين نامة (كتاب الرسوم) وكتاب (الخدي نامه) (كتاب الملوك) وكتاب (تنسر) و(عهد أردشير)، وكتاب (التاج في سيرة أنو شروان) وكتاب (مزدك) وبعض كتب أرسطو المنطقية. وكتب للمنصور بعض الكتب والرسائل كالأدب الكبير والأدب الصغير ورسالة الصحابة والرسالة اليتيمة. حاول فيها تقديم النصح للخليفة في اختيار أعماله وإصلاح قضائه.

لكن خصوم ابن المقفع بدؤوا يحوكون الدسائس ضده واتهموه بالزندقة عند المنصور، فأوعز إلى من يقتله. قال فرج فودة: «أرسل ابن المقفع للمنصور كتاباً صغيراً نصح فيه الخليفة بحسن اختيار معاونيه، وحسن سياسة الرعية، ولعله لم يتصور أن مجرد إسداء النصح هو جريمة، وأن غاية دور الأدب في رأي المنصور أن يمدح. ومنتهى دور الفكر أن يؤيد»(30).

ولكن لبعض المؤرخين رؤية مختلفة وهي وأن المنصور قتله من أجل العهد المحكم الصياغة الذي كتبه لأعمامه، فحقد على ابن المقفع وتحيَّن الفرصة ليتهمه بالزندقة ويأمر بقتله مستغلاً ما وجده من كفر في باب برزويه في كتاب كليلة ودمنة.

من المستحسن أن نتعرض لباب برزويه في تلك القصة (كليلة ودمنة) التي أصبحت جزءاً من الثقافة العربية العالمية. في هذا الباب دافع ابن المقفع عن العقل الإنساني قال: «وأفضل ما رزقهم

الله تعالى ومنَّ به عليهم العقل، الذي هو الدعامة لجميع الأشياء، والذي لا يقدر أحد في الدنيا على إصلاح معيشته، ولا إحراز نفع ولا دفع ضر إلا به، وكذلك طالب الآخرة المجتهد في العمل، المنجي به روحه، لا يقدر على إتمام عمله إلا بالعقل الذي هو سبب كل خير ومفتاح كل سعادة»(31). وكأن ابن المقفع برأي خصومه ألغى دور الله سبحانه وتعالى الذي هو وحده يضر وينفع ويسعد ويشقي.

كما أثنى ابن المقفع على الملك العادل أنوشروان (531 ـ 576) الذي أحيا التقاليد والسنن الفارسية، وألزم كل طبقة عملها، وجعل التقرب إليه بالخدمة لا بالتوسط والرشوة. وجعل لكل طبقة من طبقات المجتمع لباساً خاصاً بها(32).

وحدد ذلك في كتابه الموسوم بكتاب الرسوم (آيين نامه) قال عنه المسعودي وكانت الفرس أحق أن يؤخذ عنها(33). وصار الملك يعرف الرجل الماثل أمامه من لبسه ويحدد صناعته والطبقة التي هو فيها(34). قال ابن المقفع: «وقد رزق الله الملك السعيد أنوشروان من العقل أفضله، ومن العلم أجزله، ومن المعرفة بالأمور أصوبها، ومن الأفعال أسداها، ومن البحث عن الأصول والفروع أنفعه وبلغ من اختلاف فنون العلم وبلوغ منزلة الفلسفة ما لم يبلغه ملك قط من الملوك قبله». وقد ادعى خصوم ابن المقفع عليه أن هذا الفصل المضاف إلى القصة هو من تأليفه، وفيه دعوة إلى المانوية، ويبدو أن دعواهم صحيحة.

قال البيروني: «وبودي لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب (بنج تنتر) وهو المعروف عندنا بكتاب كليلة ودمنة، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع في زيادته باب برزويه قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين، وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية، وإن كان متهماً فيما نراه، لم يخل عن مثله فيما نقل(35).

درس المستشرق اليهودي بول كراوس (1900 ـ 1944) مصادر هذا الباب فوجده يطابق مقدمة كتاب المنطق الذي كتبه بولس الفارسي للملك أنوشروان وقال فيه: «على كسرى السعيد ملك الملوك، وأفضل الناس، يقول بولس عبدك، السلام».

فمن هو بولس الفارسي؟ هل هو مانوي أم مسيحي؟

بولس الفارسي

عاش في جوار بلاط كسرى أنوشروان في (طيسفون) المدائن. وبرز في علوم الفلسفة، كما برز في علوم الدين المسيحي، وكان من أتباع المذهب النسطوري وتاقت نفسه إلى أن يصبح جاثليقاً للنساطرة فأخفق. فلما تحطم أمله صار منجماً.

كان بولس من عائلة مجوسية من طبقة الكتاب ثم تنصر على يد مار آبا الجاثليق (540 ـ 552). كان بولس من قرى الرادان وكاتباً لمرزبان البارميين، وبعد تنصره رحل إلى نصيبين ودرس فيها تفسير الكتب المقدسة من اللغتين اليونانية والسريانية على يد دانيال الرأسعيني الذي ألف مقالات ضد المرقونيين والمانويين وعلى يد توما الرهاوي صاحب الكتب المطوّلة ضد الهرطقات في عصره وتفنيد علم التنجيم(36).

ثم رحل بولس إلى الرُّها وفلسطين والإسكندرية وأكمل فيها دراسته في الفلسفة وعلم الفلك بين أعوام (525 ـ 533) على يد يوحنا فيلوبونس (يحيى النحوي) وعاد إلى نصيبين لأنه لم ينقد إلى مطالب الإمبراطور يوسطس في تحريم تعاليم نسطور.

رجع بولس الفارسي إلى (المدائن) وكتب في موضوعات شتى نالت رضا كسرى أنوشروان. كان بولس يعلي من شأن العقل ويعتبر أن سبب اختلاف الناس يعود إلى تعدد المذاهب الدينية. كتب زيجاً في الفلك عرف (بزيج بولس).

وعندما خرج أنوشروان لمحاربة الروم، طلب من مار آبا الجاثليق مرافقته، واعتذر عن مرافقته فحبسه. ورافقه بولس في حملته لمعرفته بتلك البلاد. وبعد وفاة الجاثليق ما رآبا حاول بولس أن يحل محله وسعى لدى أنوشروان ليصبح جاثليقاً، ولكن النصارى وقفوا ضده وأبلغوا الإمبراطور العادل رغبتهم بالطبيب يوسف وأصبح يوسف جاثليقاً للنساطرة (522 ـ 567). وبمساعي مطران الأنبار شمعون التقي وبولس الفارسي عزل مار يوسف الجاثليق (سنة 567). وعندما خاب أمل بولس باعتلاء كرسي الجثلقة، انصرف إلى العلم، فألف كتاباً بالفارسية شرح فيه كتاب العبارة في المنطق وأهداه إلى الملك السعيد، دافع فيه عن العقل واعتبره المخلِّص للإنسان متبعاً خطى المانوية. وقد ترجم هذا الكتاب من الفارسية إلى السريانية مارساويرا سابوخت (سنة 665). وأضاف إليه المقالة الخامسة بدلاً من المقدمة وفي عام 529 أغلق الإمبراطور جوستنيان مدرسة الفلسفة في أثينا وطرد أساتذتها فلجؤوا إلى عاصمة الفرس (طيسفون). وكان بولس الفارسي بعد عودته من الإسكندرية قد صار مترجماً بين الملك والفلاسفة الإغريق، وكان من بينهم (آجاتياس الإسكولاني) الذي كلفه الملك هو وبولس الفارسي بترجمة كتب أفلاطون وأرسطو. وألّف بريسكيانوس Priscianus كتاباً سماه (الإجابات على ما شك فيه خسرو ملك الفرس) ثم ترجمه مع بولس الفارسي من اليونانية إلى الفارسية.

شارك بولس بالمناظرات التي جرت بين الملك والفلاسفة اليونان، وكان يمدح الفلسفة، ويعتبرها أرفع شأناً من العلم والدين معاً. والعلم أرفع في تحصيله ودرجة يقينه من الدين، واستشهد على ذلك بما جاء في الكتاب المقدس (الحكيم عيناه في رأسه، أما الجاهل فيسلك في الظلام (سفر الجامعة. الإصحاح 2: 14) في حين أن رجل الدين يقول: «الآن أعرف بعض المعرفة لكن حينئذ أعرف كما عرفت) الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس (أصحاح 13: 12). والمعرفة الدينية في رأي بولس معرفة ظنية لذا تؤدي إلى التناقض والتناحر بين أبناء البشر. أما المعرفة الفلسفية فهي أسمى وأرفع من الإيمان. قال بولس في حواره مع الملك: «الإنسان إما أن يبحث عن المعرفة بنفسه فيجدها، وإما أن يوصلها إلى الآخر، أو يبلغها الناس على صورة رسالة، بحسبانها آتية من جوهر روحي (الوحي). ولكن الجلي أنهما يتنازعان ويناقض كل منهما الآخر، وأصحاب الديانات يقول بعضهم:

ـ إنه لا يوجد غير إله واحد.

فيعترض عليه آخرون (إنه غير واحد) ثم يقولون: إنه شامل للأضداد فهو جبار رحيم. فيرد عليهم من يقول: «إنه قادر على كل شيء، ومن ينكر عليه قدرته على فعل الشر». ثم يقولون: «إنه خالق الكون وما فيه، وإن العالم خلق من العدم» فيرد عليهم: إنه خلق من الهيولى الأولى، وإن الإنسان خلق حراً يختار بعقله ما يريد. وفي النتيجة، يتوصل بولس الفارسي: إما أن نتجه إلى الإيمان، وإما أن نتجه إلى العلم. أما العلم فموضوعه قريب من العالم المحسوس، معترف به من قبل العقل ولا شك فيه. وأما الإيمان فموضوعه بعيد خفي (ما وراء الطبيعة) لا يدركه العقل بالنظر، ويداخله الشك، وكل شك يولّد الشقاق، بينما اليقين يوجب الاتفاق، ولهذا كان العلم أقوى من الإيمان وكان أحدهما أفضل من الآخر. وإن المؤمنين حينما يخوضون في مسائل يسفّهون العقل ويسلبون العلم حججه بقولهم: «ما نؤمن به الآن، سنعلمه فيما بعد»(38) دون أن يقدموا للعلم شيئاً.

من المقارنة بين باب برزويه ومقدمة بولس لكتاب منطق أرسطو نتبين أن ابن المقفع قد تأثر بهرطقة بولس الفارسي المانوية، ولكننا نتبين في الوقت نفسه أن المجتمع الفارسي في عهد الملك أنو شروان كان يعطي هامشاً للحرية أكثر مما كان لها في المجتمع العربي المسلم.

هاجم الفقهاء وعلماء الحديث والحاقدون على ابن المقفع فكره الحر ورموه بالزندقة. حتى قال عنه المهدي: «ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع»(39). بل واختلقوا حوله قصصاً لا يعلم صحتها إلا الله. قال ابن بابويه القمي (المتوفي 371 هـ): «كان ابن أبي العوجاء، وابن المقفع يلاحظان الجمع، الذي يقوم بالطواف حول الكعبة، فقال ابن المقفع: ما من واحد من هؤلاء يستحق اسم الإنسانية»(40). فقد كان من المنائية التي تقول: أنه منذ أن خلق العالم كان هناك الإله الواحد الذي هو نور، ومعه الهيولى التي هي الظلمة مصدر الشر.

- والإله هو العظيم الأول (سروشاه) وهو يتجلى في خمسة أشياء هي بمنزلة وسائط جوهرية (الملائكة) بين الخالق والمخلوق، وهؤلاء الخمسة هم (الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة).

- والهيولى هي مصدر الظلام، وتتجلى بوسائط خمس أيضاً هي (الضباب والحريق والسموم والسم والظلام). وقد حاول إله الظلام مهاجمة إله النور حين رآه، فخص العظيم الأول نفسه بخلق أول المخلوقات (أم الأحياء) التي تسمى (رام راتخ). وأنجبت هي بعد ذلك الرجل القديم (أهرمزد) وهكذا تكوّن الثالوث المقدس المؤلف (العظيم الأول وأم الأحياء والرجل القديم) وهو يماثل الثالوث المقدس المؤلف من (الأب والأم والولد المقدس).

ثم ولد للرجل القديم خمسة أبناء هم (النسيم والريح والنور والماء والنار) وهم عناصر الحياة المعروفون (بالمهر سندات الخمسة). وعندما التف أبناء الرجل القديم (أهرمزد) حوله نزل ليقاتل إله الظلمات، واختلطت عناصره النيرة بعناصر الظلمات (الجن) التي لها صفات الطيبة والخبث، وخلق العظيم الأول في الرجل القديم روح الحياة، وأبدع منه خمسة أبناء هم (زينة المجد، وملك الشرف وآدم النوراني وملك الافتخار والحامل). وقد هبطوا إلى مملكة الظلام وقتلوا (آراكين) ملكة الظلام وأبناءها، ومن جلودهم خلقت أم الحياة السماء، وتكونت الأرض من

لحومهم والجبال من عظامهم(41). إن هذه القصص قد شاعت في جـو البصـرة، أشـاعها المانويـة. وكان الجاحظ يسخر مـن أقـوال المنانيـة عـن: «تسـافد العفـاريت وأن السـماء خلقـت مـن جلـود الشياطين»(42).

كان كل ما يرويه خصوم ابن المقفع يجد آذاناً صاغية، فإذا ما قيل عنه زنديـق قـال الآخـرون نعم إنه زنديق، أما إذا قالوا ذلك عن عليّة القوم ردوا بأنه كذب. قـال ابـن النديـم: قـرأت بخـط أهل المذهب المناني، أن المأمون كان منهم، وقد علق ابن النديم: «كذبوا في ذلك» ولكنه صـدّق مـا ذكروه بحق العابد الزاهد الموحد لله (الجعد بن درهـم) لتـبرير فعلـة خـالد بـن عبـد الله القسـري حينما أخذ الجعد وقال وهو على منبر الكوفة، ضحوا يرحمكـم الله وهـذه أضحيـة أمـير المؤمنـين هشام، ثم ذبحه عند باب المسجد تقرباً لله.

وقد نسبت إلى ابن المقفع كتب قصـد فيهـا معارضـة الإسـلام وقـد ابتـدأ أحدهـا (باسـم النـور الرحمن الرحيم) ووصلتنا منه مقتطفات ضمن الرد الذي كتبه القاسم بن إبراهيم الإمام الزيدي باسم (الرد على الزنديق ابن المقفع) نشره م. جويـدي في رومـا سـنة 1927. وأشـار المسـعودي إلى الـدور الهام الذي قام به ابن المقفع في نشر الزندقة، بنقل مؤلفات ماني وبرديصان ومرقيون من الفارسـية إلى العربية(43) دون أن تسمى هذه الكتب.

وفي اعتقادي أن ابن المقفع مسلم صحيح المعتقد، يقـر بالشـهادتين ويصلـي ويصـوم ويحـج ولا يقرب الزنا ولا يشرب الخمر مما جعل أعداءه يحتارون فيه، ويقولون مـا قالـه الشـريف المرتضـى بحق الزنادقة إنهم يتسترون بالإسلام ويبطنون الكفر ليموهوا على المسـتضعفين بمـا يظهرونـه مـن لباس الدين والتقوى، وهم منه على الحقيقة عارون(44).

والحقيقة أن هؤلاء الزنادقة ماداموا يظهرون شعائر الإسلام فقد كانوا أفضـل سـلوكاً ودينـاً مـن أولئك الذين يظهرون مثلهم شعائر الإسـلام ولكنهـم لا يتورعـون عـن فعـل كـل الموبقـات في السـر والعلن. وقد قتل ابن المقفع بتهمة الزندقة بأمر الخليفة المنصور سـنة (142 هـ/ 760) في البصـرة. وكان قتله جريمة كبرى في حق الثقافة الإسلامية.

عبد الكريم بن أبي العوجاء (قتل 138 هـ/ 756)

كان من قبيلة كبيرة، من بني عمرو بن ثعلبة، وهو خال معن بن زائدة الشيباني. تتلمـذ علـى الحسن البصري، ولكنه تركه لأن الحسن يتناقض بالقول، ويبطن ولا يجهر. وصـف عبـد الكريـم أحد معاصريه وهو المفضّل بن عمرو الضبي بقوله: «إنه أفضل الناس، ولا يستحق جداله والبحـث معه سوى أهل الكلام»(46) واعتبره أبو الفرج الأصفهاني أحد الستة من أصحاب الكلام آنـذاك في البصرة، وكان له تلاميذ ومريدون ليسـوا بـالقليل»(47). وقـد وصفـه عبـد الملـك الثعـالبي بـالمظهر الأنيق، والشكل الجميل، واللهجة الفصيحة، وكان من ظرفاء زمانه(48).

كان صديقاً لابن المقفع، قبض عليه محمد بن سليمان والى المنصور على الكوفة لوشـاية وصلتـه بأنه كان ينشر مذهبه بين الأحداث الشبان ويدخلهم فيما هو فيه من خبث المعتقد، لأنه كان مـن

المعتزلة ويميل لآل البيت، وهذا ما جعل محمد بن يعقوب الكليني يقول عنه: «إنه رجل شجاع جريء، لا يتراجع عما يعتقده، ويدافع عنه حتى الموت»(49). وذكر البغدادي: «إنه كان يميل إلى الرافضة»(50). وزاد الإسفراييني: «أنه كان يقول بالقدرية وأنه من الرافضة، وكان يقول بالتناسخ»(51). وهذا ما أكده الكليني بقوله: «وكان يعتقد بأنه لا معاد بعد الموت»(52). وعند الجاحظ: «كان ينكر النبوة عامة وينكر رسالة الرسول الأكرم»(53).

جرت مناظرات بينه وبين الإمام جعفر الصادق (ع)، ونسب إليه القول بعدم وجود الصانع وقد سأل الإمام جعفر: «إن كان الله موجوداً، فلِمَ لا يظهر؟ ولمَ يدعو الناس إلى عبادته بواسطة الأنبياء؟ وسأله مرة: «كيف يكون الله في مكانين أو عدة أماكن؟ وسأله: ما الدليل على حدوث الأجسام؟ وعندما اتهمه الإمام جعفر بعدم الإيمان بالله وبالرسول، لم يرد أبو العوجاء على تهمته(55). وكان يقول عن نفسه إنه غير مخلوق وإنه من عمل الطبيعة(56). قال عنه الطبرسي: إنه اقترح على أبي شاكر الديصاني وعبد الملك البصري وابن المقفع أن ينقض كل منهما ربع القرآن لأن في نقضه إبطال للإسلام. ولكنهم لم يستطيعوا(57). وكان يقول أحياناً: إن الله غائب(58).

نسب إليه المسعودي كتاباً في تأييد الدين المانوي(59). بل قيل إن اسمه كان يقرن عندهم بماني.

توسط له ابن أخته معن بن زائدة عند المنصور، وكانت له اليد الطولى في انتصار المنصور على الراوندية. فعفا عنه المنصور ولكن عامله في البصرة عجّل في قتله، وغضب المنصور على عامله فعزله.

قال البيروني: «اعترف أبو العوجاء قبل موته بأنه وضع أربعة آلاف حديث حرّم فيها الحلال وحلل الحرام، وعمل على الإخلال بحساب شهر رمضان وعدم اعتبار الأهلة»(61).

وأكد البيروني بأنه قُتل لأنه كان مانوياً يؤمن بالتناسخ، ويشكك الناس بعقائدهم ويقول بالقدر ويتحدث بالتعديل والتجويز(62). ولكن المفضل الضبي اعتبره من أهل الدهر ونفى عنه تهمة المانوية فهو أقرب إلى فلاسفة اليونان. فقد كان ينفي الصانع ويقول أن الأشياء تتكون من ذاتها بإمهال، فلا صانع ولا مدبّر، وعلى هذا كانت الدنيا، ولم تزل(63).

الشاعر الحكيم صالح بن عبد القدوس (قتل 167 هـ/ 784)

قال سعيد بن سلاّم: «أصحاب الكلام في البصرة ستة: (عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وجرير بن حازم الأزدي. كانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصمما على التوبة (ربما الثنوية) وأما بشار بن برد فبقي متحيراً، وأما الأزدي فمال إلى قول السمنية وبقي ظاهره على ما كان عليه»(64).

ذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء: «أن صالحاً كان يجلس في مسجد البصرة للوعظ فيأسر القلوب»(65).

وشهد به رجل من علية القوم هو الشاعر عبد الله بن المعتز فقال: «أما الرجل فله في الزهد في الدنيا والقبر شعر ما ليس لأحد، وكان شعره كله أمثالاً وحكماً، وأشعاره كثيرة موجودة عند جميع الناس»(66).

وكان الجاحظ يقرن بينه وبين التابعي الجليل سابق بن عبد الله البربري (إمام مسجد الرقة) الذي كان الخليفة عمر بن عبد العزيز يطلبه لكي يعظه فيبكي عمر. قال الجاحظ: «لو أن شعر صالح بن عبد القدوس وسابق البربري، كان مفرقاً في أشعار كثيرة.. لصار شعرهما نوادر سائرة في الآفاق»(67).

كان عمر بن عبد العزيز يدعو سابق البربري ليعظه، كذلك فإن الخليفة المهدي (158 ــ 169) أمر بحمل صالح من دمشق إلى بغداد، وأحضره بين يديه، فلما خاطبه أعجب بغزارة علمه وبراعته وحسن بيانه واتساع حكمته، فأمر بتخليته فلما ولّي رده وقال له: ألست أنت القائل:

والشيخ لا يترك أخلاقه ... حتى يوارى في ثرى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله ... كذي الضنا عاد إلى نكسه

قال بلى يا أمير المؤمنين. قال المهدي: فأنت لا تترك أخلاقك، ونحن نحكم فيك بحكمك على نفسك ثم أمر بقتله وصلبه على الجسر(68).

كان المهدي خليفة الله في أرضه إذن، حسن الاعتقاد، ففي سنة (166 هـ/ 783) تتبع الزنادقة وأفنى منهم خلقاً كثير، وكان يقتل على التهمة، وهو أول من أمر بتصنيف الكتب (كتب الجدل) في الرد على الزنادقة والملحدين(69).

وهو أيضاً أول خليفة جاء ذكره في حديث ابن مسعود: «المهدي يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي». ولكن شتان بينه وبين رسول الله (ص)، فالمهدي أول من ظهر للندماء من خلفاء بني العباس وجهر بالمعصية، دخل مرة إلى حجرة جارية على غفلة فوجدها وقد نزعت ثيابها وأرادت لبس غيرها، فلما رأته غطت بيديها، ثم قصرت كفها عنه، فضحك المهدي وقال(70):

نظرت في القصر عيني ... نظرة وامق حيني

وأكمله بشار بن برد:

سترته إذ رأتني ... دونه بالراحتين
فبدا لي منه فضل ... تحت طي العكنتين

هذا هو الخليفة المهدي الرجل الصالح الذي قال عنه الذهبي: «وما علمت فيه جرحاً ولا تعديلاً»(71).

كان الشاعر صالح بن عبد القدوس مثال الرجل الزاهد العابد، ولكن المهدي اتهمه بالزندقة وقتله على التهمة. وبعده صار المؤرخون والفقهاء يبررون فعلة المهدي الشنيعة برواية بعض القصص التي لا صحة لها، مآلهم إلى الله. قال ابن المعتز: «اجتمع قوم من أهل الأدب في مجلس فيهم صالح بن عبد القدوس يتناشدون الأشعار إلى أن حانت الصلاة، وقام صالح دونهم فتوضأ وأحسن ثم صلى أتم صلاة وأحسنها. فقال بعضهم: أتصلي هذه الصلاة ومذهبك ما تذكر؟ فقال: إنما هو رسم البلد وعادة الجسد، والله أعلم حقيقة ذلك»(72). وفي هذا القول منتهى التوحيد.

وقد نسب إليه بيتان من الشعر، رماه بهما المهدي بالزندقة. قال صالح(73):

لو يرزقون الناس حسب عقولهم ألفيت أكثر من ترى يتصدق

لكنه فضل المليك عليهم هذا عليه موسع ومضيق

كان صالح بن عبد القدوس حكيماً حافظاً للسانه وفرجه، وهو القائل:

واحفظ لسانك واحترز في لفظه فالمرء يسلم باللسان ويعطب

والسر فاكتمه ولا تنطق به إن الزجاجة كسرها لا يشعب

وكذاك سر المرء إن لم يطوه نشرته ألسنة تزيد وتكذب

ما السر الذي كان وراء قتل صالح بن عبد القدوس؟ وهو الرجل الضرير الذي أربى على التسعين! إنه لا ذنب له إلا عدم تقربه للحكام، وانصرافه للعلم، ووعظ الناس، واستهجانه لسلوك الخليفة المهدي. عندما أمر الخليفة المهدي بقتل هذا الشيخ العاجز قيل بأن الخليفة هو الذي باشر القتل ليكون أجره أكثر عند الله.

وكان أبو الفضل صالح يردد ولله عاقبة الأمور ثم تشهد وتلقى حد السيف بصبر، وذهب سره معه ولم يعلم لماذا قتل؟

قال الأستاذ أحمد أمين في مقدمة كتاب ابن المقفع: «فحيث ترى شخصية بارزة فثم ترى من الجامدين من يرميه بالزندقة والإلحاد، وحيث ترى مفكراً قوياً يرمي إلى إصلاح اجتماعي خطير، فثم ترى أمامه اتهاماً بالخيانة وقلب نظام الدولة وما شئت من ألقاب. من أجل هذا كله أرى في الاضطهاد والرمي بالزندقة في كثير من الأحيان رمزاً للشخصية أو النبوغ والعبقرية»(74).

مراجع الفصل الثاني
الزندقة في الإسلام

1 ـ فيصل التفرقة ص 192، الغزالي ـ القاهرة 1961.
2 ـ باب ذكر الاعتزال ص 2، ابن المرتضى. نشر: توماس أرنولد.
3 ـ أسد الغابة ج2 ص 419، لابن الجزري.
4 ـ المصدر السابق ج2 ص 420.
5 ـ تاريخ الخلفاء ص 205، جلال الدين السيوطي. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة 1964.
6 ـ من كتاب مروج الذهب ج2 ص 314، المسعودي. تحقيق: قاسم وهب. وزارة الثقافة ـ دمشق 1983.
7 ـ البداية والنهاية ج7 ص 194 لابن كثير. دار المعارف ـ بيروت 1967.
8 ـ الكامل في التاريخ ج5 ص 310 لابن الأثير. دار الكتاب العربي ـ بيروت 1971.
9 ـ تاريخ الخلفاء ص 209.
10 ـ تاريخ الطبري ج4 ص 381. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت 1985.
11 ـ كتاب المنتقى ص 303. الذهبي. نشر مجد الدين الخطيب. المكتبة السلفية ـ القاهرة 1962.
12 ـ تاريخ الخلفاء ص 251.
13 ـ الحقيقة الغائبة ص 86، فرج فوده. دار سيناء ـ القاهرة 1981.
14 ـ تاريخ الخلفاء ص 251.
15 ـ المنتقى ص 11 ـ 12.
16 ـ باب ذكر المعتزلة ص 17. ابن المرتضى. نشر توماس أرنولد، حيدر آباد الدكن 1926.
17 ـ تاريخ الرقة ومن نزلها من أصحاب رسول الله (ص) ص 34، لأبي سعيد القشيري طاهر النعساني ـ حماه 1959.
18 ـ المصدر السابق ص 32.
19 ـ باب ذكر المعتزلة ص 17.

20 ـ تاريخ الرقة ص 24 ـ 25.
21 ـ باب ذكر المعتزلة ص 15.
22 ـ تاريخ الخلفاء ص 243.
23 ـ المصدر السابق ص 260.
24 ـ الجذور التاريخية للشعوبية ص 74. عبد العزيز الدوري، دار الطليعة ـ بيروت 1962.
25 ـ تاريخ الخلفاء ص 269 ـ 270.
26 ـ تاريخ الرقة ص 35.
27 ـ من كتاب مروج الذهب ج3 ص 45.
28 ـ الرسالة التدمرية ص 163، لابن تيمية. طباعة القاهرة 1961.
29 ـ المنقذ من الضلال ص 47، الغزالي. تحقيق: محمد محمد جابر ـ القاهرة.
30 ـ ابن المقفع ص 58، عبد اللطيف حمزة، مكتبة الجامعة ـ القاهرة 1937.
31 ـ الحقيقة الغائبة ص 108.
32 ـ كليلة ودمنة ص 107، ابن المقفع. تحقيق: محمد حسن نائل المرصفي. المكتبة التجارية ـ القاهرة 1934.
33 ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص 75، البيروني. نشر إدوار سخاو ليبزيج 1923.
34 ـ التنبيه والإشراف ص 92. المسعودي. تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي ـ القاهرة 1938.
35 ـ كتاب الوزراء ص 3، محمد بن عبدوس الجهشياري. تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي ـ القاهرة 1938.
36 ـ تحقيق ما للهند ص 76.
37 ـ ذخيرة الأذهان ج1 ص 184، بطرس نصري الكلداني ـ الموصل 1905.
38 ـ اللؤلؤ المنثور ص 355. مار أفراح الأول برصوم ـ حلب 1954.
39 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص 73 ـ 75، عبد الرحمن بدوي. دار سينا ـ القاهرة 1993.
40 ـ أمالي المرتضى ج1 ص 134. دار الكتاب العربي ـ بيروت 1967.
41 ـ كتاب التوحيد ص 114. ابن بابويه القمي. طبعة بومباي سنة 1321 هـ.
42 ـ إيران في عهد الساسانيين ص 165، أرثركريستين ـ القاهرة 1957.
43 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 29. الجاحظ. مطبعة السعادة ـ القاهرة 1907.
44 ـ مروج الذهب ج8 ص 392. المسعودي. نشر دي منار ـ باريس 1877.
45 ـ أمالي المرتضى ج1 ص 127 ـ 128.
46 ـ الآثار الباقية ص 67.
47 ـ كتاب التوحيد ص 97، للمفضل الطبي. تقديم: كاظم المظفر ـ بيروت 1984.

48 ـ كتاب الأغاني ج3 ص 146. طباعة القاهرة 1963.
49 ـ ثمار القلوب ص 138. الثعالبي، مطبعة الظاهرة ـ القاهرة 1938.
50 ـ أصول الكافي ج1 ص 74. تقديم علي أكبر الغفاري ـ طهران 1963 شرقي.
51 ـ الفرق بين الفرق ص 163. عبد القاهر البغدادي. تحقيق: محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة 1945.
52 ـ التبصير في الدين ص 81، الإسفراييني. تقديم: عزت العطار ـ القاهرة 1940.
53 ـ أصول الكافي ج1 ص 75.
54 ـ رسائل الجاحظ ص 145. تقديم: حسن السندوبي ـ القاهرة 1933.
55 ـ كتاب التوحيد لابن بابويه القمي ص 254.
56 ـ المصدر السابق ص 256.
57 ـ المصدر السابق ص 258.
58 ـ كتاب الاحتجاج ج2 ص 377. أحمد بن علي الطبرسي ـ بيروت 1981.
59 ـ المصدر السابق ج2 ص 335ز
60 ـ مروج الذهب ج4 ص 224. المسعودي. تحقيق: أسعد داغر ـ بيروت 1965.
61 ـ تاريخ الفخري ص 217، ابن الطقطقي ـ بيروت 1967.
62 ـ الآثار الباقية ص 68.
63 ـ ما للهند من مقولة ص 132.
64 ـ توحيد المفضل ص 6.
65 ـ كتاب الأغاني ج3 ص 146.
66 ـ معجم الأدباء ج12 ص 6. ياقوت الحموي. طباعة القاهرة 1925.
67 ـ طبقات الشعراء ج1 ص 206 لابن المعتز. دار المعارف ـ مصر 1956.
68 ـ البيان والتبيين ج1 ص 206. الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون ـ القاهرة 1960.
69 ـ تاريخ بغداد ج9 ص 303، الخطيب البغدادي ـ دمشق 1945.
70 ـ تاريخ الخلفاء ص 271.
71 ـ المصدر السابق ص 276.
72 ـ المصدر السابق ص 271.
73 ـ طبقات الشعراء لابن المعتز ص 92.
74 ـ صالح بن عبد القدوس البصري ص 80، عبد الله الخطيب. منشورات البصري ـ بغداد 1967.
75 ـ ابن المقفع (المقدمة)، عبد اللطيف حمزة. مكتبة الجامعة ـ القاهرة 1937.



الباب الثاني

النظّام متهم بالزندقة ولكنه بريء

- الفصل الأول: حياته وأهم أحداث عصره
- الفصل الثاني: دوره في تكوين علم الكلام
- الفصل الثالث: دوره في تكوين الفلسفة الإسلامية


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

حياته وأهم أحداث عصره



حياته وعصره

قال الجاحظ:

«إن الأوائل قالوا: يظهر في كل ألف سنة، رجل لا نظير له، إن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحق إبراهيم بن سيّار النظّام» افترض بعض الباحثين أنه ولد قبل عام 155 هـ/ 773 في مدينة البصرة، لعائلة فقيرة، متواضعة النسب، فأبوه من أولاد العبيد من موالي الزياديين. وقد جرى عليه الرق في أحد آبائه. ولكن ابن حجر العسقلاني ذكر أنه اعتبره مولى بني بجير بن الحارث بن عباد الضبعي، وكان من قبيلة بني قيس بن ثعلبة بن بكر بن وائل(1).

تعلم القراءة والكتابة والقرآن على والده سيّار، والفقه وعلم الكلام على خاله أبي هذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة، ثم أخذه والده إلى حلقة الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى 175 هـ) وكان في الخامسة عشرة من عمره، فشاهد فيه ملامح الذكاء وطلب منه وصف زجاجة (مرآة). فقال إبراهيم (مادحاً): تريك القذى، وتقيك الأذى، ولا تستر ماورى. ثم وصفها (ذاماً): سريع كسرها بطيء جبرها. ثم امتحنه الخليل في وصف نخلة، فقال: حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. ثم ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتبى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج(2).

كان إبراهيم معجباً بمعلمه الخليل وقد حفظ منه وصية «تكثّر من العلم لتعرف، وتقلّل منه لتحفظ»(3).

أقيمت مدينة البصرة عام 17 هـ على طرف البر إلى جانب أنقاض مدينة عتيقة هي (بهشت أردشير) أي جنة أردشير، وقد خربها المثنى بن حارثة الشيباني، وبنى بجانبها مدينة جديدة أسكنها العرب، وكان سكان البصرة القديمة خليطاً من العرب والفرس والسريان. قال البلاذري: «كان سكان البصرة أخلاطاً من شعوب مختلفة العرب والنبط والزط (الهنود) وغيرهم»(4). مما جعلها بلدة ذات ثقافات متعددة، فهي طريق التجارة مع الهند وفارس والصين وجزيرة العرب، وبالقرب منها شعوب فيهم المانوية والديصانية وصابئة البطائح والمسيحية واليهودية والزرادشتية، وفيها جالية يونانية كبيرة(5). وفي هذه المدينة اصطدم الفكر الديني القائم على الإيمان بمعطيات الوحي، بالفكر الفلسفي القائم على العقل(6)، وتكوّن في البصرة أربعة **اتجاهات مختلفة:**

الاتجاه الأول: اتجاه علماء الكلام ومدرسة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وهم أهل الاعتزال.

الاتجاه الثاني: اتجاه أصحاب الفقه والسنة وهم أتباع الحسن البصري ومحمد بن سيرين.

الاتجاه الثالث: اتجاه بعض الفلاسفة والمفكرين الأحرار وكانوا ذوي اتجاهات متصارعة، كأتباع الفلسفة المشائية من السريان مثل جرجس أسقف العرب الذي ترجم كتب أرسطو المنطقية. وخصومه من أتباع الأفلاطونية الحديثة ويوحنا النحوي الذي ناقض أتباع أرسطو وبرقلس القائلين بقدم العالم.

الاتجاه الرابع: اتجاه أصحاب النحل والمقالات الدينية المتعددة كالمجوس والمانوية والصابئة وغيرهم. كان الصراع بينهم على أشده، وكل منهم يكفر الآخر أو يرميه بالزندقة، حتى فقدت هذه الكلمة معناها الفلسفي. يقول سبستيان رنزفال اليسوعي: «كثيراً ما قرأت عن اسم الزنادقة ووصف زندقتهم من تآليف الشرقيين، ولا أذكر أني عثرت مرة على هذا الاسم دون أن أراجع كتاباً أو قاموساً لاستخراج معناه الصحيح، أملاً بأن أظفر بما يرتاح إليه لبي، ويقنع به تماماً عقلي، فطاش سهمي مع ما واصلت من السعي، وتحملت من الكلف والجهد»(7).

في هذا الجو العلمي المشحون بالتوتر المعرفي والعاطفي، عاش إبراهيم بن سيّار فحفظ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفيتيا(8) إضافة إلى عمله في تجارة الخرز وبيعه في سوق البصرة حتى عرف بهذه المهنة، وإن كان أصحابه ينسبون تلك الصفة إلى نظم الشعر ليبعدوه عن ذل المهنة(9).

تعلم إبراهيم في صغره تعليماً جيداً، جالس أصحاب الفقه وعلماء الكلام والفلاسفة. وصار جليساً لوالي البصرة محمد بن سليمان الهاشمي، قال عنه الجاحظ: «كان ملكاً تؤاتيه الأمور وتطيعه الرجال»(10).

وكان بعض المترجمين لحياته، بسبب بغضهم له، يقولون عنه أنه كان لا يقرأ ولا يكتب وقد حفظ القرآن والإنجيل والتوراة غيباً(11). وأظن ذلك بسبب حقد أهل السنة على المعتزلة.

ولكن المنصفين من العلماء قالوا عنه غير ذلك كقول أبي عبيدة: «ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثل النظّام»(12).

كان النظّام يسكن في الأحياء الشعبية وفيها أخلاط مختلفون في العروق والديانات والمذاهب الفكرية في حي الخراسانية(13). لهذا قال عنه عبد القاهر البغدادي: «خالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات»(14) والصواب ما قاله الشهرستاني: «إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»(15).

كان النظّام يحب السفر ومجالسة العلماء، وكان له صلة حسنة بالبرامكة، وعندما انتقلت إدارة الحكم إلى الرقة أيام الخليفة هارون الرشيد (180 ـ 193)، جاء إبراهيم إلى الرقة ولازم قصر يحيى بن خالد البرمكي وولده جعفر، والفضل، وكان نمامة بن أشرس النميري، المشرف على أملاكهم، صديقاً للنظّام وقد قال عنه: «هو من علية المتكلمين، ومن الجلة المتقدمين من المعتزلة ومن أشراف أهل الحكمة(16). وكذلك كان أنس بن أبي شيخ البصري صديقاً لجعفر، وقد صلبه

الرشيد معه عام (187 هـ). وكانت مكتبة يحيى عامرة بالكتب لكل كتاب ثلاث نسخ، وكان يحيى يجالس العلماء ويسامرهم. قال الجاحظ: «طلب يحيى من جلسائه أن يتكلموا في العشق. فقال النظّام: العشق أرّق من السراب، وأدّب من الشراب، وهو من طينة عطرة، عجنت في إناء الجلالة. حلو المجتلى ما اقتصد، فإذا أفرط عاد خبلاً قاتلاً، وفساداً معطلاً، لا يطمع العلاج في صلاحه، وطريقه دائم اللوعة، ضيق المتنفس، مشارف للزمن، طويل الفكر، إذا أجنه الليل أرق، وإذا أوضحه النهار قلق، صومه البلوى وإفطاره الشكوى». فأعجب يحيى بقوله وأجازه، وقد اعتمد على قوله الجاحظ فقال: «العشق يتركب من الحب والهوى، والمشاكلة والإلفة، وإن كان عشقاً فهو من الشهوة ولا يسمى عشقاً إذا فارقته الشهوة، ثم صارت قلة العيان تزيد فيه وتوقد ناره، والانقطاع يسعره، حتى يدخل القلب، وينهك البدن، ويشتغل البدن عن كل نافعة ويكون خيال المعشوق نصب عين العاشق، والغالب على فكرته، والخاطر في كل حال على قلبه»(17).

كان يحيى بن خالد البرمكي يحرص على تدوين ما يقوله النظّام. قال النظّام: «القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر» فقال يحيى لأولاده: «اكتبوا أحسن ما تسمعون واحفظوا أحسن ما تكتبون»(18).

ظل النظّام في الرقة حتى نكبة البرامكة (187 هـ/ 802) فعاد إلى بغداد ومنها إلى البصرة. ومن طريف ما رواه الجاحظ عنه «قصة الزواقيل». وهم أخلاط من قيس، ذكرهم الطبري والجاحظ. وهؤلاء كانوا يعيثون في الأرض فساداً، وقد انضم إليهم طائفة كانت موجودة من قبل هم الخناقون(19). قال الجاحظ أخبرني أبو إسحق إبراهيم بن سيّار قال: «جعت حتى أكلت الطين (بعد عودته من الرقة) وكان عليّ جبة وقميص، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات، وقصدت إلى فرضة الأهوار أريد قصبة الأهواز، وما أعرف بها أحد، فلما صرت في الخان، وأنا جالس فيه ومتاعي بين يدي، إذ سمعت قرع باب. قلت من؟ قال رجل يريدك. قلت من، أنا؟ قال: أنت إبراهيم النظّام. قلت في نفسي هذا خناق أو رسول سلطان. وفتحت الباب. فإذا برجل قال لي: أرسلني إليك إبراهيم بن عبد العزيز (الهاشمي) ويقول: نحن وإن اختلفنا في بعض المقالة، فإنا نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والصحبة وقد رأيتك حين مررت على حال كرهتها لك، وما عرفتك حتى أخبرني من كان معي وقال: ينبغي أن يكون دفعته حاجة، فإن شئت فأقم بمكانك وسنبعث لك بعض ما يكفيك، فهذه ثلاثون مثقالاً فخذها ثم انصرف الرجل. قال إبراهيم: «لم أكن ملكت قبل ذلك ثلاثين ديناراً في جميع دهري(20). ثم روى الجاحظ: أن الخناقين يظاهر بعضهم بعضاً فربما استولوا على درب بأسره، ولا ينزلون إلا في طريق نافذة، ويكون خلف دورهم إما صحارى (عرصات) وإما بساتين وإما مزابل وأشباه ذلك، وفي كل دار كلاب مربوطة ودفوف وطبول ولا يزالون يجعلون على أبوابهم معلم صبيان منهم، فإذا خنق أهل الدار منهم إنساناً، ضربت النساء بالدفوف، فيسمع المعلم، ويصيح بالصبيان انبحوا، ويجيبهم أهل الدار بالدفوف والصنوج ويهيجون الكلاب. كان ذلك في الرقة، وذُكر أن بعضهم رغب في ثويب كان على حمّال وفيه دريهمات معه فألقى الوهق (حبل فيه أنشوطة) في عنقه، فغشي

عليه، ولم يمت، ورجعت نفسه إليه، وخرج والساجور في عنقه، وتلقته جماعة فأخبرهم، فأخذوهم عن آخرهم(21). ومثل هذا حدث في الكوفة أيضاً. قال حماد الراوية(22):

متى كنت في حي بجيلة فاستمع فإن لهم قصفاً يدل على حتف

إذا اعتزموا يوماً على خنق زائر تداعوا عليه بالنباح وبالعزف

كان المجتمع العباسي آنذاك كثير الغنى ولكنه كان أيضاً كثير الفقر، وكان الذهب هو أساس تمايز الناس، لذا كان النظّام يكرهه. قال الحصري: «كان النظّام يقول عن المال والذهب بأنه لئيم، لأن الشكل يصير إلى شكله، وهو عند اللئام أكثر منه عنده الكرام»(23).

شارك النظّام في المناظرات التي دارت بين الشافعي ومحمد بن الحسن الشيباني وكان يميل إلى أصحاب الرأي ومدرسة أبي حنيفة مما غاظ الشافعي فقال: «حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام(24)». وبالمقابل استطاع أبو إسحق النظّام أن يجمع حوله بعض الأتباع حتى نسبوا إليه كأبي عفان الرقي الذي صار يدعى (بأبي عفان النظّام) قاله عنه ابن الراوندي: «كان في أصحاب النظّام رجل يزعم أن الله علة لكون الخلق، وكان مع هذا يلزم المنانية في زعمهم أن المزاج قديم لقدم علته». فرد عليه أبو الحسن الخياط: «هذا كذب على أبي عفان وقد قرأنا كتبه في التوحيد فما رأينا فيها ما حكاه هذا الكذّاب عنه»(25). روى النظّام بعض النوادر عن أهل الرقة والجزيرة: «كان حطبهم من الطرفاء، فقلنا لهم: ما في الأرض أكرم من الطرفاء. فقالوا: هو كريم ومن كرمه نفر، فقلنا: وما الذي تفرون منه؟ قالوا: دخان الطرفاء يهضم الطعام وعيالنا كثير. ولكنه استدرك أن أهل المازحين والمديبر (بظاهر الرقة) لا يعرفون بالبخل ولكنهم أسوأ الناس حالاً، فتقديرهم على قدر عيشهم، وإنما نحكي على البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب، فأما من يضيّق على نفسه لأنه لا يعرف إلا الضيق فليس سبيله سبيل القوم البخلاء»(26). وعلّق الجاحظ على ملاحظاته: «كان النظّام صادقاً في وصفه عن سماع أو عيان»(27).

كان النظّام رغم حبه للسماع ومجالسة العلماء يلح على ضرورة اقتناء الكتب. قال الجاحظ: «كان النظّام يردد: الإنسان لا يعلم حتى يكثر سماعه، ولا بد أن تكون كتبه أكثر من سماعه. وكان يصرف معظم وقته في دكاكين الوراقين، للدرس والتدوين. وكان يقول: إن الكتب لا تحول الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول فالكتب تشحذ الذهن. ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه لأنه مجنون. ومن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين وإلى ثلاثة علوم، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة، فيكون عالماً بخواص علمه، ويكون غير غافل عما يجري فيه الناس ويخوض فيه. ومن كان مع الدرس لا يحفظ شيئاً إلا بشيء ما هو أكثر منه فهو من الحفظ من أفواه الرجال أبعد»(29). وكان إبراهيم يحب السياحة لأنه ما فكر فيلسوف قط إلا رأى الغربة أجمع لهمه وأجود لخواطره(30). وكان معجباً بسياحة رهبان الزنادقة

(المانوية) فهم لا يسيحون إلا أزواجاً ومتى رأيت منهم واحداً، فالتفت ترى صاحبه. والسياحة عندهم ألاّ يبيت أحدهم في منزل لليلتين ويسيحون على أربع خصال على القدس والطهر والصدق والمسكنة(31).

النظّام في أديرة النصارى

كانت النصرانية غاشية في العرب، وعليها غالبة، ومن قبائلهم لخم وجذام وعاملة وغسان والحارث بن كعب بنجران، وقضاعة وطيء ثم ظهرت في ربيعة فغلبت على تغلب وشيبان وعبد القيس وأحياء بكر وكانوا جلهم من (اليعاقبة) أي من (السريان الأرثوذوكس) ونصرانية النعمان وملوك غسان مشهورة في العرب معروفة عند أهل النسب(32).

كانت الحيرة مقراً للنساطرة بينما كانت عاقولة (الكوفة) مركزاً لليعاقبة، وفي سنة (555) عيّن مار أحودامه (559 ــ 575) أسقفاً على أبرشية باعربايا (بيت العرب) وهي مطرانية العرب الرحل، وكانت منازلهم في ديار ربيعة قرب بلدة سنجار وتكريت وامتد نفوذهم إلى جنوب المدائن إلى الحيرة والكوفة وحول البصرة إلى لخم وطيء وعقيل، وقد وصفهم الجاحظ بقوله: «وهؤلاء هم العرب وألسنتها الحداد وأسفارها التي هي مياسم همها البعيدة وطلبها للطوائل». ألّف مار أحودامة أسقف العرب كتاباً سماه (الحدود) اشتمل على مواضيع منطقية ومقالات في الحرية الإنسانية، هل الإنسان مخيّر أم مسيّر؟ ومصدر النفس وبعثها وميعادها، واعتبر فيه أن الإنسان عالم صغير (33).

وبعد قرنين من الزمن عُيِّن جرجس أسقف العرب (المتوفي 726) مطراناً على كرسي عاقولة (الكوفة) على قبائل طيء وعقيل وتنوخ، وكان عالماً وفيلسوفاً يجيد العربية والسريانية واليونانية، وقد ترجم كتاب الأورغانون لأرسطو، مع شروح فلسفية في السريانية والعربية، نالت إعجاب المستشرق الفرنسي أرنست رينان واعتبره لذلك من أعظم شراح أرسطو. كما نقض كتاب أفراهاط الفارسي أسقف المدائن (377 ـ 345) الموسوم (بالبيِّنات والبراهين) وذلك في كتاب حرره في شهر تموز (714 م الموافق 95 هـ) قال فيه: «إن النفس حين الوفاة تطمر في جسد عادم الحس»(34). وقد ناقش المسلمون هذا الرأي في حلقات العلم في البصرة، وردده ابن الراوندي: «مقدار ما في القلب من الروح والإحساس لدى الإنسان يبطل عند الموت، إلا أن الميت على النعش يسمع نوح أهله»(35). كان علماء النصارى في أديرتهم ومدارسهم يثيرون المشاكل الفلسفية ويشترك معهم علماء الكلام إما بالموافقة أو بالمخالفة. وكانت هذه المناظرات الأساس الذي قام عليه الفكر الإسلامي عند المعتزلة. قال الجاحظ: «لولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم.. ما أخذنا شيئاً من كتب المنانية والديصانية والمرقونية، ولما عرفنا غير كتاب الله، وسنة نبيه، ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها ومخبَّأة في أيدي ورثتها»(36).

عندما جاء النظّام إلى أرض الجزيرة (ديار مضر) كانت عامرة بالأديرة وفيها العلماء النصارى الذين يتعاطون علوم الأوائل والفلسفة، وكان معظمهم من العرب آنذاك، وكانوا في جدال مستمر

مع علماء الكلام حتى قال عنهم الجاحظ: «قد طبقوا الأرض وملؤوا الآفاق وغلبوا الأمم بالعدد وكثرة الولد. وذلك ما زاد في مصائبنا وعظمت به محنتنا»(33).

كان الربان أنطوان الفصيح أمير البيان والحكمة، قد ترجم الكتاب المنحول إلى ديونيسيوس الآريوفاغي (في النفس) وهو يقع في أربع مقالات أهمها المقالة الأولى التي بحث فيها في صفات الألوهية، وماهية الوحدة الإلهية ونفي أزلية الشر وصدوره عن الله، وفيه ردود على المنائية والديصانية، كما بحث في خلق الكون والحركة والأبد والزمان، مستعيناً بشروح يحيى النحوي عن الزمان والحركة، وتعرض إلى حجج زينون الإيلي في الحركة والسكون والطفرة، ومما قاله: «إن الله جل جلاله، هو السامي المطلق لا تحتويه صفة جنس، ولا يحيط به مقال، وإن عبارتي التوحيد والتثليث لا يعبران أبداً عن حقيقة الكائن الإلهي الفائق سناؤه»(38).

وفي هذه الحقبة اشتهر الأسقف الرهاوي (المجهول) صاحب كتاب علة كل العلل، والكتاب يحتوي تسع مقالات و66 فصلاً، ولم يبق منه سوى الفصل الثاني من المقالة السابعة، اعتمد فيه المؤلف على البراهين العقلية، بحث فيه عن وجود الله ووحدانيته وتجسد الكلمة، وفيه تساؤلات مثيرة على طريقة الجدل الأفلوطيني المحدث، إن الله علة كل العلل وعنايته تشمل الكل، وهل هو مدرك أم لا؟ ولِمَ خلق الكائنات وهل يوجد عالم آخر ثان؟ وكيف يجب أن نفكر في هذا كله، وبِمَ يرتقي عقل الإنسان لمعرفة الحق؟ وبحث في ملكوت السّماء وجهنم، ولِمَ تنوعت الأديان، يقول مار أفرام الأول برصوم: «وفي خزانتنا منه نسخة نفيسة وقعت في 404 صفحات»(39).

اطلع أبو إسحق النظّام على الفلسفة اليونانية في أديرة الرقة (دير مار زكّا ودير العمود) عن طريق صديقيه:

- أيوب بن القاسم الرقي (توفي حوالي (830م) صاحب الترجمات الكثيرة التي لم يبق منها سوى كتاب الإيساغوجي (المدخل إلى المنطق) لفرفوريوس الصوري.
- وسلام الأبرش الرهاوي الذي ترجم أهم مصنفات الأوائل (فيثاغورس وديمقريطس وبارمنيديس وغيرهم) من خلال شروح يوحنا فيلوبولس (يحيى النحوي) قال عنه ابن النديم: «كان سلاّم الأبرش من النقلة القدماء في أيام البرامكة ويوجد بنقله كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، وهذا الكتاب عندما عرضه سلاّم على جعفر بن يحيى البرمكي قال النظّام: نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال إبراهيم: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب جعفر»(40).

وهذا النقض اعتمد على تفسير يحيى النحوي الذي لا يميل إلى فلسفة أرسطو.

كان إبراهيم النظّام يلازم الوراق عنبسة بن عثمان الرقي الذي كان يجيد اللغتين السريانية واليونانية وكانت تجري لديه مناقشات حول ألوهية السيد المسيح وماهية الثالوث المقدس. وكان القس يوسف الرأسعيني يحضر هذه المناظرات التي تجري بين علماء الكلام وعلماء اللاهوت، وقد يستنجد بالربان أنطوان الفصيح فيرسل إليه الإجابات المشكلة ليرد بها على المسلمين(41). قال الجاحظ: «وقد احتار المسلمون، من أقوال علماء المسيحية الذين يصفون الله بالأزلي منذ الأبد، ولا

بداية له، ولا تدركه مخلوقاته، ولو جهدت كل جهدك وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه حتى تعرف به حد النصرانية وخاصة قولهم في الألوهية(42).

ومن تلك المناقشات يعرض علينا الجاحظ مناقشة سمعها من معلمه أبي إسحق النظّام حول ألوهية السيد المسيح.

يقال لهم: هل يخلو المسيح أن يكون إنساناً بلا إله (بلا لاهوت) أو إلهاً بلا إنسان (بلا ناسوت) أو أن يكون إلهاً وإنساناً (أن يتحد اللاهوت بالناسوت).

فإن زعموا: أنه كان إلهاً بلا إنسان. قلنا لهم: فهو الذي كان صغيراً وشبّ والتحى، والذي كان يأكل ويشرب وقُتل بزعمكم وصلب، فكيف يكون إلهاً بلا إنسان وهو الموصوف بجميع صفات الإنسان.

وإن زعموا: أنه لم يتحول عن جوهر البشرية، ولكن لما حلّ اللاهوت فيه صار خالقاً وسمّي إلهاً. قلنا لهم: خبِّرونا عن اللاهوت. أكان فيه وفي غيره أم كان فيه دون غيره؟

فإن زعموا: أنه كان فيه وفي غيره، فليس هو أولى بأن يكون خالقاً ويتسمى إلهاً. وإن كان فيه دون غيره، فقد صار اللاهوت جسماً(43).

ولكن النصارى كانوا أيضاً يحاولون الرد على المسلمين، فمن ذلك، ردودهم على حشوية الفلاسفة المسلمين مثل (هشام بن الحكم) الذي كان في الرقة وكان يجالسه النظّام وكان يقول: «إن لله وجوداً بدنياً وإنه يسكن مكاناً معيناً فهو جالس على العرش». فيرد عليه النظّام: «إن الله منزّه عن كل صفة وأنه ليس كمثله شيء». قال السيد المرتضى: «وأما حقيقة القول عنه أن في الله تعالى جسم فليس نعرفه إلا من حكاية الجاحظ عن النظّام»(44).

وتحاور النظّام مع النصارى حول ألوهية السيد المسيح، وقد سألوه: ما قولكم بعيسى بن مريم؟ قال إبراهيم: إنه رسول الله، وإنه من روحه، تكلم في المهد صبياً. فيردون عليه: ما لنا نحن النصارى لا نعرف ذلك ولم يبلغنا عن أحد أنه تكلم في المهد صبياً، وإن مؤرخينا الثقاة لم يذكروا ذلك، ولا اليهود يعرفونه، ولو أن ما تدعونه صحيحاً لكنّا نحن أحرص عليه»(45).

وهنا يعلق الجاحظ بكلام فيه مرارة الغلب، يقول: «على أن هذه الأمة (الإسلامية) لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئة، كما ابتليت بالنصارى، ذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من روايتنا من آي كتابنا ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين. ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم، وأنه ليس أحد أحق منه بمحاجة الملحدين»(46).

وممن حاججهم إبراهيم من الشعراء بالرقة أبي نؤاس (الحسن بن هانئ) وكانا يترددان على دير مار زكّا، وكان أبو نؤاس ماجناً خليعاً، وكان النظّام عفيفاً. ويقال أن أحد غلمان النصارى كان يميل إلى النظّام الشاب الوسيم، فقال فيه النظّام شعراً:

توهمه طرفي فآلم خده ... فصار مكان الوهم من نظري أثر

ومرّ بقلبي خاطر فجرحته ... ولم أر جسماً قط يجرحه الفكر

فقال له الجاحظ مداعباً: «هلا ينبغي أن ينكح إلا بأير من الوهم؟»

وروى ابن حزم في كتابه طوق الحمامة: «إن النظّام مع علو طبقته وتمكنه في المعرفة، تسبّب إلى ما حرّم الله عليه، من فتى نصراني عشقه بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد، ومما قاله فيه شعراً(47):

ومزنر قسم الإلـه مثالـه — نصفين من غصن ومن رمل

فإذا تأمل في الزجاجة ظله — جرحته لحظة مقلة الظل

كان أبو نواس يغار منه رغم القرابة بينهما، وقد هجاه مرة بقوله(48):

قولوا لمن يدّعي في العلم فلسفة — حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

لا تحظر العفو إن كنت امرأ حرجاً — فإن حظركه بالدين إزراء

وهذا يدل على أن النظّام لم يكن ماجناً ولم يتعد حدود الله، بل ويتشدد بها على أبي نؤاس. ولا صحة ما قيل أنه ألف كتاباً يفضل فيه التثليث على التوحيد، وهذه التهم كان أعداؤه يلصقونها به ظلماً وزوراً. اتهمه معاصره ابن قتيبة (213 ـ 276 هـ) بالشطارة والمجون قال: «وجدنا النظّام شاطراً (أي ماجناً) يغدو على سكر، ويبيت على جرائره، ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش»(49) وله شعر في الخمرة(50):

ما زلت آخذ روح الزق في لطف — وأستبيح دماً من غير مجروح

حتى انثنيت ولي روحان في جسدي — والزق مطّرح جسم بلا روح

ذكر الذهبي عنه أنه مات سكراناً، عندما سقط من سقف غرفته وهو سكران فهلك، ولكن أبا حسن الخياط نفى عنه تلك التهمة. قال: «ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصر توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي، وسهّل عليّ سكرة الموت. قالوا: فمات من ساعته(51).

لِمَ هذا المدح وذاك القدح في شخصية النظّام؟ الجواب أجده عند الجاحظ وهو خير من عرفه. قال: «نستدل على نباهة الرجل من تباين الناس فيه ألا ترى علياً قال: «يهلك فيّ فتيان، محب غال، ومبغض قال، وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين وشرف الدنيا»(52).

النظّام في حياته الخاصة

لا يستطيع المرء العيش بمعزل عن الناس، ولذلك قيل: «إن الإنسان هو ثمرة المحيط الذي يعيش فيه». عاش إبراهيم النظّام في حي الخراسانية بالبصرة. وسكان هذا الحي خليط من العرب والفرس والترك ومعظمهم موالي لقبائل عربية تسكن البصرة. كان أولاد الموالي يشكلون طبقة مثقفة تميل إلى علم الكلام والفلسفة وعلوم العربية. وكانوا يعيشون في جماعات منظمة كالأندية الثقافية

اليوم، وتربط كل جماعة وحدة الرؤية الثقافية، وإن كانت طباعهم الشخصية مختلفة، كانت عصية النظّام والجاحظ في الحي الخراساني. ذكر الجاحظ أن أحد جاريه خراساني والثاني من أهل مرو، وكان معظمهم من البخلاء.

ومن أصحاب النظّام رجل ميسور الحال يدعى (إسماعيل بن غزوان) كان حسن الفهم إلا أنه بخيل ومن أقواله: «لا تنفق درهماً حتى تراه، ولا تثق بشكر من تعطيه حتى تمنعه، فالصابر هو الذي يشكر والجازع هو الذي يكفر». وحتى البخل تراه يقوم عنده على أساس فلسفي، والبخلاء عنده في الجملة أعقل من الأسخياء(53). قال مرة للجاحظ: «ها نحن أولاء عندك جماعة. فينا من يزعم الناس أنه سخي وفينا من يزعم الناس أنه بخيل. فانظر أي الفريقين أعقل؟ ها أنذا وسهل بن هارون وخاقان بن صبيح وجعفر بن سعيد وأبي يعقوب الحزيمي. فهل معك إلا أبو إسحاق النظّام؟(54)». كان أبو إسحق لطيفاً شديد الشكيمة، مرهف الحس، لا يحب أن يؤذي أحداً ومع ذلك قال يوماً لصاحبه (إسماعيل بن غزوان): «أشهد بالله أنك لضبع» لِمَ قال ذلك؟ قال ذلك لأن إسماعيل شدّ جارية له على سلم، وحلف ليضربنها مائة سوط دون الإزار ليلتزق جلد السوط بجلدها، فيكون أوجع لها. فلما كشف عنها وجدها رطبة بضة جدلة فوقع عليها، فلما قضى حاجته منها وفرغ ضربها مائة سوط(55). فعند ذلك قال أبو إسحق ما قاله.

كان لأبي إسحق جار من أهل خراسان وطلب منه أبو إسحق: أعرني مقلاكم فإني أحتاج إليه! قال له الخراساني: كان لنا مقلى ولكنه سرق. فلم يلبث الخراساني أن سمع نشيش اللحم في المقلى وشم كتار الشحم. فجاء إلى أبي إسحق معاتباً: ما في الأرض أعجب منك لو قلت أنك تريده للحم لوجدتني أسرع إليه إنما خشيتك تريده للباقلى (الفول)(56). وكان هذا الخراساني مع النظّام يوماً في بيت جار لهما فأطعمهما تمراً وسمن سلاء، والخراساني معه يأكل، فرآه يقطر السمن على الخوان كثيراً. فقال لرجل بجانبه: مالي أرى أبا فلان يضيّع سمن القوم، ويسيء المؤاكلة، ويغرف فوق الحق؟ قال: أما عرفت علته؟ إن الخوان خوانه، وإنه يريد أن يدسمه ليكون له كالدبغ»(57).

وكان للنظام جار مروزي لا يلبس خفاً ولا نعلاً. قال إبراهيم: رآني مرة مصصت قصب سكر، فجمعت ما مصصت ماءه لأرمي به. فقال: إن كنت لا تنور لك ولا عيال، فإياك أن تعوِّد نفسك هذه العادة في أيام خفة ظهرك، فإنك لا تدري متى يأتيك العيال(58). هذه إشارة أنه لا عيال عنده لا زوجة ولا أولاد.

الطعام والشراب هما جزء هام من حياة الإنسان، وفيهما ينعكس موروث الفرد الثقافي والحضاري، وها هم أبناء الموالي لا يأكلون الضب، وهو من الطُرف عند عرب البصرة بل من أطيب الطعام، دعا (أيوب بن جعفر التميمي) أبا إسحق إلى وليمة فوضع فوق الخوان لحم ضب، فترك إبراهيم الخوان بحجة أن الضب مسخ عن إنسان يهودي(59) وإبراهيم لا يؤمن لا بالمسخ ولا وبالنسخ.

كان العرب يحبون الضب، روى يشمر بن المعتمر وكان خاصاً بصحبة الفضل بن يحيى البرمكي وجاءه يوماً برجل أعرابي من بني هلال بن عامر، وذكر الضب فذم الفضل أكله، وقدّم له

على الخوان (بزما ورد الزنابير) وهي أكلة خرسانية فامتنع الأعرابي عن أكلها، وعندما فارقه هجاه(60):

وعلج يعاف الضب لؤماً وبطنةً وبعض أدام العلج لحم

وكان في البصرة سوق لبيع الضباب والسمك مما يلي قصر أنس بن أبي شيخ ولي نعمة النظّام في الرقة وقد أعدم أيام نكبة البرامكة (187 هـ) وقد هرب على أثرها النظّام عائداً إلى البصرة. قال الخليل بن أحمد الفراهيدي(61):

زُر وادي القصر نعم القصر والوادي لا بد من زورة من غير ميعاد

ترى به السفن كالظلمان واقفة والضب والنون والملاح والحادي

قال أبو إسحق: «الناس يعتقدون أن الأشياء التي تفسد العقل هي الإكثار من أكل البصل والباقلاء والجماع والخمار وأما الذي لا يعرفه إلا الخاصة، فهو الكفاية التامة والتعظيم الدائم (أي إهمال الفكر، والأنفة من التعلم)(62) فهي التي تفسد العقل.

كان أبو إسحق على مذهب أهل العراق يشرب النبيذ، وكان من الأشياء التي تثير إعجابه رؤية الظبي السكران. قال: ولو أنني أبغي الترفه لكنت لا يزال عندي الظبي حتى أسكره، وأرى طرائف ما يكون منه(63).

كان النظّام كريماً جواداً لا يبخل على أصحابه عندما يقصدونه لحاجة. جاءه أحد تلامذته علي الأسواري إلى بغداد لفاقة لحقت به. قال له النظّام: ما جاء بك؟ فقال: الحاجة. فأعطاه ألف دينار وقال له ارجع من ساعتك. ولكن خصومه أرادوا أن يسلبوه هذه الفضيلة، فقيل خاف من الأسواري أن يراه الناس فيفضل عليه(64).

ومما يرويه الجاحظ أنه كان يحب المزاح، وكانت له مع قاسم التمار نوادر، وهو رجل من عصبتهم فيه غفلة، وإن كان قد أودع أبا إسحق سراً وأكد عليه أن يكتمه، وكان إبراهيم أضيق الناس صدراً بحمل سره، وكان شر ما يكون، إذ يؤكد عليه صاحب السر، ولو أنه لم يؤكد عليه ربما نسي القصة. قال له قاسم معاتباً: سبحان الله ما في الأرض أعجب منك، أودعتك سراً فلم تصبر عن إفشائه يوماً واحداً والله لأشكونك للناس. فقال إبراهيم: يا هؤلاء سلوه، نممت عليه مرة واحدة أو مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً. فلمن الذنب؟ فلم يرض أن يشاركه في الذنب حتى صيَّر الذنب كله لقاسم صاحب السر(65).

وكان إبراهيم يتمثل دائماً بقول أبي الشيص:

ضع السر في صماء ليست بصخرة صلود كما عاينت من سائر الصخر

ولكنها قلب امرئ ذي حفيظة يرى ضيقة الأسرار من أكبر الشر

يموت وما ماتت كرائم فعله ويبلى وما يبلى الثناء على الدهر

كان النظّام ماهراً في الجدل، ما ناظر عالماً إلا قطعه، وكان أبو شمر الحنفي من المرجئة وكان وقوراً، يناظر وهو لا يتحرك منه شيء، ويرى كثرة الحركات عيباً. قال الجاحظ: «ولما كلمه

النظّام أخرجه عن طبعه». كلمه في مجلس الحسن بن أيوب الهاشمي أمير البصرة فقطعه في الكلام، فحل حبوته، وتحرك في مجلسه، ومازال يزحف حتى قبض على يد النظّام، فتبين للأمير انقطاعه ورجع عن الإرجاء(66). فقال الجاحظ: «ما رأيت أحداً أعلم بالكلام والفقه من النظّام»(67).

روي أن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجالاً من المعتزلة ومن أهل الدين والطهارة والنزاهة والعدل والإنصاف في ديوان الخراج فاختار أبا إسحق النظّام ومات وهو في هذا المنصب عام (231 هـ/ 846) في البصرة.

أهم مؤلفات النظّام:

قال الجاحظ: «لولا المتكلمون لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم (النظّام) لهلكت العوام من المعتزلة، فهو الذي أنهج لهم سبيلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة(68).

وحينما تولى المتوكل الخلافة (232 ـ 247 هـ/ 847 ـ 861) أثار حرباً على المعتزلة، فأتلفت مؤلفات النظّام، ونقل خصومه عنه نصوصاً،زوّروها قصداً، بروح مملوءة حقداً. ترك النظّام حوالي 39 كتاباً ورسالة، فقدت كلها، ولم يبق منها في القرن الرابع الهجري إلا بعض النتف المتناثرة بين الكتب، ومن أسماء الكتب التي أوردها ابن النديم في كتاب الفهرست ما يلي:

1 ـ **كتاب إثبات الرسل**: أكد فيه على ضرورة وجود أنبياء، وهم الهداية والقدوة للناس، ولكن عبد القاهر البغدادي قال عكس ذلك، وقد أعجب بقوله البراهمة، بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف(69). ليت شعري من أين علم البغدادي ذلك؟ وكتابه أفضل رد على تزوير البغدادي عليه. ثم ردد ذلك الذهبي بقوله: «كان النظّام على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث وكان يخفي ذلك»(70).

2 ـ **كتاب التوحيد**: ذكره الخياط وقال إن النظّام ردّ فيه علىأبي الهذيل العلاّف. قال الأشعري: «اختلف المتكلمون هل يوصف الباري بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تتكون أجزاء لا تتجزأ، وقد أنكر ذلك النظّام، أي أنه لم يجز تعلق قدرة الباري بأمر يرونه مستحيلاً(71). ونتيجة لردود أبي الهذيل ألّف النظّام كتاباً في الطفرة والكمون وكتاب الداخلة والحركات وكتاب الجواهر والأعراض وكتاب الصفات. وكتاب العدل وكتاب المعرفة.

3 ـ **كتاب الرد على الثنوية**: وفي هذا الكتاب دل النظّام على سعة اطلاعه وتعدد مصادره، منها استشهاده بكتابة تيطس مطران بصرى (ت 375م) في ردّه على المنانية، وكان دافعه للكتابة العداوة التي يكنها لإبراهيم بن إسماعيل بن داود الكاتب وكان متهماً بالثنوية. ذكر هذا الكتاب عبد القاهر البغدادي.

4 ـ **كتاب العالم**: ذكره ابن الراوندي، ولا أعلم هل هو كتاب العالم الكبير أم كتاب العالم الصغير، وهذان الكتابان في الفلسفة القديمة على مثال الرد الذي عمله يحيى النحوي على كتاب

برقلس (كتاب العلل أو الخير المحض) وفيه أن الباري هو العلة القادرة على خلق كل شيء والحافظة لهذا العالم، وأن الله هو سبب الحركة، وفيه يقرر النظّام، إن عدم تناهي الحركة من آخرها لا ينافي التوحيد بل الذي ينافيه كون الحركة غير متناهية من أولها، لأن هذا يوجب أن الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن موجوداً قبله. ذكره الخياط وقال فيه النظّام ما قاله الملحدون في العالم(72).

5 ـ كتاب الجزء: تكلم في هذا الكتاب عن الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزّأ بالفعل ولكن يمكن تجزئته بالقوة أو بالوهم، واعتبر فيه أن العالم عبارة عن حركة. وقد تابع أقوال قدماء فلاسفة اليونان مثل ديمقريطس ولوسيب. وكان هذا الكتاب سبب هجوم علماء الكلام على النظّام.

هاجمه جعفر بن حرب البصري وصنف كتاباً لأبطال الجزء الذي لا يتجزّأ معتمداً على آراء الفلسفة المشائية أتباع أرسطو.

كما هاجمه خاله أبو هذيل العلاّف الذي ألّف كتاباً سماه (الرد على النظّام) تناول فيه أبحاث الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزّأ.

ولكن ابن حزم الأندلسي وافق النظّام وأورد أدلة تؤيده. وقال: «الجزء باعتقاد النظّام جزء لا غاية له من باب التجزُّؤ، وكل جزء يتركب منه الجسم هو جسم مهما تقسم(73).

6 ـ كتاب النكت: ذكره ابن أبي الحديد، حكّم فيه العقل في تحقيق الأخبار، والحق يعرف بالعقل لا بالرجال الذين يسند إليهم الخبر، وقسّم الأخبار فيه إلى:

أ ـ خبر الآحاد: وهو عنده ما يوجب العلم الضروري واتّهمه ابن الراوندي أنه زعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم (كأقوال الفلاسفة) وأنها بمنزلة خبر النبي في إيجاب الحجة، إذا كان مخبره جسماً محسوساً، ولكن الخياط رد على ابن الراوندي: «ليس يعدل عند إبراهيم خبر رسول الله خبر أحد»(74).

ب ـ الخبر المتواتر: (يجوز أن يقع كذباً). قال ابن الراوندي: «لم يكن إبراهيم يميِّز بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبد أيضاً، وهذا زعم لا خلاف بين المسلمين في فساده. ردّ عليه الخياط: اعلم علّمك الله الخير، إن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة من لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن، وتصديقه لحكم الدين، فأما ما في القطع على صحة الخبر، وصدقه فإنما هو المجيء الذي يكذّب مثله وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين»(75).

جـ ـ الاجتماع: كان النظّام يجوّز أن تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار، على الخطأ في الرأي والاستدلال، وبهذا زعزع الأساس الرابع من أسس التشريع وهي (القرآن والسنة والقياس (الرأي والاستدلال) والإجماع)(70).

نقل من هذا الكتاب ابن قتيبة بعض النقول هاجم فيها النظّام الصحابة، لهذا اتهمه بالزندقة والإلحاد وسوف نتعرض لها فيما بعد.

7 ـ كتاب في القرآن ما هو؟ القرآن هو معجزة الرسول العربي (ص) وللقرآن إعجازان:

الأول ـ هو الإخبار عن الغيب.

الثاني ـ أن الله حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله ورفع عنهم القوة في ذلك جملة.

ولكن الجاحظ قال في كتابه حجج النبوة: «ولمن نجم بعد النظّام ممن يزعم أن القرآن حق وأن ليس تأليفه حجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان»(77).

8 ـ بقية كتب النظّام المفقودة

كتاب الرد على أصحاب الهيولى، وكتاب الرد على الدهريين وكتاب الرد على أصناف الملحدين، وكتاب التعديل والتجويز، وكتاب المنطق وكتاب الرد على المرجئة.

إن كل كتب النظّام في علم الكلام والفلسفة خصصها للدفاع عن التوحيد الصحيح ضد الملحدين في عصره، ومع ذلك اتهم بالزندقة.

مراجع الفصل الأول
حياة النظّام وعصره

1 ـ لسان الميزان ج1 ص 67، ابن حجر العسقلاني ـ حيدر آباد الدكن 1329 هـ.

2 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29.

3 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 30

4 ـ فتوح البلدان ج2 ص 459، كتاب البلاذري، مكتبة النهضة المصرية 1947.

5 ـ الجاحظ ص 23، طه الحاجري، دار المعارف ـ القاهرة 1950.

6 ـ الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني ص 17، ريتشارد فالتز. ترجمة: محمد توفيق حسن ـ بيروت 1958.

7 ـ مجلة المشرق السنة الأولى ج1 ص 681 ـ بيروت.

8 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29، لابن المرضي. نشر توماس أرنولد. طبعة حيدر آباد الدكن 1316 هـ.

9 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 7.

10 ـ كتاب الحيوان ج2 ص 229.

11 ـ لسان الميزان ج1 ص 67.

12 ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ج2 ص 135 ـ طهران 1995.

13 ـ كتاب البخلاء ص 28، الجاحظ. تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف ـ القاهرة 1971.

14 ـ الفرق بين الفرق ص 79، عبد القاهر البغدادي. تحقيقك محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة 1948.

15 ـ الملل والنحل ج1 ص 56، الشهرستاني. تحقيقك محمد فتح الله بدران ـ القاهرة 1945.

16 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 356.

17 ـ رسالة القيان ص 68، الجاحظ. الناشر يوشع فنكل ـ القاهرة 1344 هـ.

18 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 30.

19 ـ كتاب البخلاء ص 320، الجاحظ.

20 ـ كتاب الحيوان ج3 ص 570 ـ 571.

21 ـ المصدر السابق ج2 ص 349.
22 ـ المصدر السابق ج2 ص 350.
23 ـ زهر الآدار ج2 ص 523. الحصري. تحقيق: محمد علي البجاوي ـ القاهرة 1961.
24 ـ الرسالة التدمرية ص 163، لابن تيمية ـ القاهرة 1968.
25 ـ كتاب الانتصار ص 27، لأبي الحسين الخياط ـ بيروت 1957.
26 ـ كتاب البخلاء ص 122.
27 ـ المصدر السابق ص 124.
28 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 45.
29 ـ المصدر السابق ج1 ص 45 ـ 46.
30 ـ المصدر السابق ج7 ص 675.
31 ـ المصدر السابق ج1 ص 169.
32 ـ رسالة الرد على النصارى ص 15 ـ 16. الجاحظ. نشر: يوشع فنكل ـ القاهرة 1344هـ.
33 ـ ذخيرة الأذهان ج1 ص 321 ـ 322، بطرس نصري ـ الموصل 1905.
34 ـ المصدر السابق ج1 ص 386.
35 ـ كتاب البدء والتاريخ ج2 ص 120، المطهر بن طاهر المقدسي. نشر: كليمن هيوار ـ باريس 1901.
36 ـ رسالة الرد على النصارى ص 20.
37 ـ المصدر السابق ص 21.
38 ـ اللؤلؤ المنثور ص 139، مار ارفرام برصوم ـ حلب 1956.
39 ـ المصدر السابق ص 449.
40 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29.
41 ـ اللؤلؤ المنثور ص 419,
42 ـ رسالة الرد على النصارى ص 22.
43 ـ المصدر السابق ص 37 ـ 38.
44 ـ ابن رشد والرشدية ص 116، أرنست رينان. ترجمة: عادل زعيتر ـ القاهرة 1957.
45 ـ رسالة الرد على النصارى ص 37.
46 ـ المصدر السابق ص 19 ـ 20.
47 ـ طوق الحمامة ص 122، ابن حزم الأندلسي، طبعة لندن 1914.
48 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 66، محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1946.
49 ـ تأويل مختلف الحديث ص 17، ابن قتيبة.
50 ـ المصدر السابق ص 18.
51 ـ كتاب الانتصار ص 37 ـ 38.

52 ـ كتاب الحيوان ج2 ص 256.
53 ـ كتاب البخلاء ص 130.
54 ـ المصدر السابق ص 130.
55 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 229.
56 ـ كتاب البخلاء ص 23.
57 ـ المصدر السابق ص 24.
58 ـ المصدر السابق ص 28.
59 ـ كتاب الحيوان ج7 ص 566.
60 ـ المصدر السابق ج6 ص 421.
61 ـ المصدر السابق ج6 ص 423.
62 ـ المصدر السابق ج5 ص 377.
63 ـ المصدر السابق ج2 ص 332.
64 ـ الفرق بين الفرق ص 80، عبد القاهر البغدادي.
65 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 253.
66 ـ باب ذكر المعتزلة ص 33.
67 ـ المصدر السابق ص 30.
68 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 83.
69 ـ الفرق بين الفرق ص 79.
70 ـ مقالات الإسلاميين ص 318، الأشعري. تحقيق: هلموت رينر فيسبادن 1929.
71 ـ سيرة أعلام النبلاء ج1 ص 542، للذهبي. تحقيق: شعيب أرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ـ بيروت 1986.
72 ـ كتاب الانتصار ص 172.
73 ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ج5 ص 63، ابن حزم الإندلسي ـ القاهرة 1928.
74 ـ كتاب الانتصار ص 52.
75 ـ المصدر السابق ص 52 ـ 53.
76 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 221، عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين ـ بيروت 1971.
77 ـ حجج النبوة ص 147، الجاحظ، طبعة القاهرة 1933.

الفصل الثاني

النظّام ومذهبه في علم الكلام

- مذهب المعتزلة في علم الكلام.
- مذهب النظّام في علم الكلام.
- رأيه في إعجاز القرآن.
- رأيه في الجن والغيلان.
- رأيه في الإمامة.
- رأيه في بعض أعيان الصحابة.

النظّام ومذهبه في علم الكلام

مذهب المعتزلة في علم الكلام

على أثر الفتوحات العربية، جرى حوار موسّع ومعمّق بين مختلف أصحاب الديانات وبين بين الشعوب المتعددي الثقافات، وظهرت بينهم خلافات عميقة الجذور في التوحيد حول طبيعة الله وصفاته، وعلاقته بالكون، وأصل الخير والشر، والحشر والمعاد. كانت مدينة البصرة إحدى الأمصار الثقافية الهامة التي اشتد فيها الجدل، وتحيّر الناس في مسائل اعتقادية ولكن لها مساساً بحياة الناس المعاشية، منها مسألة الإيمان والكفر.

كانت هذه القضايا تناقش في أروقة المساجد وفي مجالس العلماء. يروى أنه في تلك الأيام دخل رجل على الحسن البصري (20 ـ 110 هـ) وقال: يا إمام الدين. ظهرت في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبائر وهم الخوارج، وجماعة يرجئون صاحب الكبائر متذرعين بحديث رسول الله (ص): لا يضر مع الإيمان كفر كما لا تنفع مع الكفر طاعة. فكيف تحكم لنا في اعتقادنا؟ أجابه الحسن: هو مع فسقه وفجوره منافق(1). فرد عليه تلميذه واصل بن عطاء الغزّال (80 ـ 131 هـ): قد أجمعتم على تسمية صاحب الكبيرة بالفسق والفجور وهو اسم صحيح له، بإجماعكم، وقد نطق القرآن به. وما تفرّد كل فريق منهم، فدعوى لا تقبل إلا ببيّنة من كتاب الله وسنّة نبيّه.

فأما بالنسبة للخوارج، أقول وجدت أحكام الكفار المجمع عليها زائلة عن صاحب الكبيرة وهذا حكم الله في مشركي العرب، وفي كل كافر، لقوله تعالى «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منّاً بعد وإما فداء»(2) ثم جاءت السنّة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة وليس يعقل ذلك بصاحب الكبيرة.

وأما بالنسبة لقول الحسن أقول: إن حكم الله في المنافق إن ستر نفاقه، وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم وإن ظهر كفره استتيب،فإن تاب وإلا قتل، فهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة.

وقرر واصل: أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن كما تقول المرجئة، وليس بكافر كما تقول الخوارج، ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنّة رسول الله، ووجب أنه فاسق فاجر لاجتماع الأمة على تسميته وهو بمنزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان(3).

ردّ الحسن البصري قائلاً: اعتزل عنا واصل(4).

من هنا كانت بداية المعتزلة، عندما كوّن واصل بن عطاء حلقة في مسجد البصرة وانحاز إليه عمرو بن عبيد (80 ـ 144 هـ)، وكان عمرو بن عبيد ورعاً تقياً رثاه الخليفة المنصور، وهذا لم يحدث إلا مرة في تاريخ الإسلام.

تطور مذهب الاعتزال على يد علماء البصرة، وكان منهم محمد بن هذيل العبدي العلاّف (135 ـ 235 هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل، وعن أبي الهذيل العلاّف تعلم إبراهيم ابن سيار النظّام مبادئ الاعتزال، وعلى أيديهم تمت الأصول الخمسة:

1 ـ **الأصل الأول** ـ القول بأن الله قديم، ونفي صفاته لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية، والقرآن كلام الله مخلوق يجب تأويله، من أجل هذا الأصل سموا بأهل التوحيد.

2 ـ **الأصل الثاني** ـ إن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، ليثبتوا عدل الله في محاسبة العبد يوم القيامة، لذا قيل عنهم أهل العدل.

3 ـ **الأصل الثالث** ـ قولهم إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض، وإن خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار وسموا هذا وعداً وعيداً.

4 ـ **الأصل الرابع** ـ اتفقوا على أصل المعرفة، الحسن والقبح يحددهما العقل وعلى أساسه تم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

5 ـ **الأصل الخامس** ـ إن صاحب الكبيرة هو فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته وهو بالمنزلة بين المنزلتين. قال أبو الحسن الخيّاط (المتوفى 303 هـ): من اجتمعت فيه هذه الأصول الخمسة فهو معتزلي(5).

من تلك الأصول الخمسة نستخلص مبدأين هامين هما:

ـ المبدأ الأول ـ نفي التجسيم عن الله ونفي الصفات.

ـ المبدأ الثاني ـ جعل المعتزلة العقل هو المعيار في التوصل إلى الله لا الإيمان وبذلك ناقضوا مبدأ أصحاب الحديث المعاصرين لهم(6).

كانت طليعة المذهب المعتزلي، هم المفكرون الأحرار في الإسلام. ولكن بعد أن تبنّى المأمون هذا المذهب وامتحن القضاة في مسألة خلق القرآن عام (218 هـ/ 833)، أصبحت مبادئ المذهب سيفاً مسلطاً على رقاب العباد. وقد صدقت مقولة مهدي عامل: «الدولة لا فكر لها، وعندما تتبنى فكراً تحوله إلى معتقد»(7).

بعد هذه المرحلة وفي زمن المتوكل تحديداً (232 ـ 247 هـ) اضطهدهم خصومهم، ودبت الخصومات بينهم من جهة وبينهم وبين السنة والشيعة، وأصحاب الحديث فرموهم بالزندقة والكفر والإلحاد.

وإذا كان البصريون قد أصلوا هذا المذهب فإن البغداديين خالفوهم في أشياء دون الأصول(8). من هنا نلاحظ أن كثيراً من المعتزلة خالفوا النظّام في مسائل كثيرة.

مذهب النظّام في علم الكلام

للجاحظ رأي طريف في معلمه النظّام قال: «قال الأوائل في كل ألف سنة يظهر رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحق النظّام»(9).

لِمَ كان النظّام لا نظير له؟ لأن النظّام في اعتقادي أول علماء الكلام في المعتزلة بل وأول علماء الكلام في الإسلام، اطلع على المذاهب والديانات وعلى الفلسفة اليونانية بعقل منفتح، ثم كيّف علم الكلام على ضوء معرفته الموسوعية. وهو وإن لم يخرج عن الأصول الخمسة، إلا أنه استطاع أن يتطرّق إلى مواضيع جديدة في الفكر لم يسبقه إليها أحد. ومما ساعده على التفكير الحر، العصر الذي عاش فيه، وكانت بدايته في عصر الرشيد عندما نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلمين(10). في هذه المرحلة درس النظّام الفلسفة اليونانية وتمثلها حتى إذا جاء عصر المأمون، صار يكتب ويناظر ويعلم، وصار له منهج خاص به ومذهب عقلي تفرد به، هو جودة القياس في المسائل العقلية، قال الجاحظ: «خبّرني أبو إسحق وكان مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب، ولكن عيبه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله، وكان يظن الظن، ثم يقيس عليه... فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، فكان يقول «لاسمعت ولا رأيت» وكان كلامه إذا خرج، خرج مخرج الشهادة القاطعة(11).

ولكن معاصره، عالم أهل السنة ابن قتيبة يرى فيه رأياً مخالفاً قال: «فهذه أقاويل النظّام قد بيناها، وله أقاويل وأحاديث يدعي أنها مناقضة للكتاب، وأحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل(12). ثم رماه بالزندقة والمجون.

كان للنظام منهج في تحقيق حديث رسول الله وتفسيره شريطة أن لا يتناقض ومعطيات العقل الإنساني، ولا الكتاب ولا المصلحة العامة، وكان يرفض الاعتداد بالسند وقدسيَّة أصحاب رسول الله. روى الجاحظ عنه: «قال النظّام بلغني وأنا حدث أن النبي (ص) نهى عن اختناث فم القربة والشرب منه (كسر فم القربة وثنيه إلى الخارج). قال فقلت إن لهذا الحديث شأناً، وما في الشرب من فم القربة حتى يجيء فيها النهي؟ حتى قيل إن رجلاً شرب من فم قربة فوكعته حيّة فمات.. وعلمت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث، فإن له مذهباً وإن جهلته»(13). درس النظّام أحاديث رسول الله وأبدى بعض الآراء في الكتاب والسنة منها:

أولاً ـ رأيه في إعجاز القرآن.

ثانياً ـ رأيه في الجن والغيلان.

ثالثاً ـ رأيه في الإمامة.

رابعاً ـ رأيه في بعض أصحاب رسول الله.

أولاً: رأي النظّام في إعجاز القرآن

كان ابن الراوندي من المعتزلة ثم انشق عنهم، وصار يهاجمهم ويهاجمونه، وينسب إلى المعتزلة ما ينفّر العامة عنهم. اتهم النظّام أنه كان يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي وأن الخلق يقدرون على مثله(14).

كان النظّام يعتقد أن القرآن قمة البلاغة، وأن العرب مع بلاغتهم لا يستطيعون مجاراة القرآن لأن الله صرفهم عنه، وذلك حينما فسّر قوله تعالى: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً». قال الشهرستاني مورداً رأي النظّام: فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم(15). وهذا ابن حزم الأندلسي يؤيد ما جاء به النظّام قال: «وقد ظن أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء في معارضة القرآن، إنما هو كون القرآن في أعلى طبقات البلاغة، وهذا خطأ شديد، ولكن الإعجاز في ذلك، إنما هو لكون الله عزّ وجلّ حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة، والدليل على ذلك قوله تعالى «وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا: قد سمعنا ولو نشاء قلنا مثل هذا» ولكن كلمة الله نفذت «لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»(16).

وعندما ذمّ الجاحظ أخلاق الكتّاب قال: «ثم الناشئ منهم إذا وطئ مقعد الرئاسة وتورك مشورة الخلافة، ظن نفسه أبا الهذيل العلاف في الجر والطفرة وإبراهيم بن سيّار النظّام في المكامنات والمجانسات، فيكون أول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه والقضاء عليه بتناقضه، ثم يظهر منه ظرفه بتكذيب الأخبار، وتهجين من نقل الآثار»(17).

ولكن وردت عبارة للجاحظ يغمز فيها من أتباع النظّام قال: «ولا لأصحاب النظّام ولمن نجم بعد النظّام ممن يزعم أن القرآن حق، وأن ليس تأليفه حجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان»(18). يقصد أتباع النظّام مثل فضل الحديثي وأحمد بن حابط وغيرهم مثل عيسى بن صبيح المرداد (توفي 226 هـ) وكان يلقب براهب المعتزلة وكان يقول: «إن الناس قادرون على مثل القرآن، فصاحة ونظماً وبلاغة»(19).

ثانياً ـ رأي النظّام في الجن والغيلان

الجن مخلوق مزعوم ين الإنس والأرواح، سميّ بذلك لاستتاره واختفائه عن الأبصار، وكل الشعوب القديمة تؤمن بالجن، وجاءت الكتب المقدسة مؤيدة وجود هذا الكائن الذي يدعى باليونانية (ديابولس) أي المشتكي زوراً وقد ترجم بالآرامية (إبليس) وهو الذي يضع فخاخاً ويطرح شباكاً لإيقاع الضرر والأذى بأبناء الله، وقد جاء المسيح ليهدم عمل إبليس لأنه أكبر عدو لله (يوحنا 13: 17). وإبليس أو الشيطان أخبرنا عنه القرآن الكريم بأنه مسلط لغواية البشر، وهو يحاول أن يتصعد في السماء ليسترق السمع لما يقال في الملكوت الأعلى ولكن الله جعل النجوم رجوماً له.

ولما كانت المنائية منتشرة في مكة وما حولها في الجاهلية وكانوا يقصون على الناس أخباراً مهوّلة عن الشياطين قال الجاحظ: «وجل ما عند المنانية ذكر النور والظلمة وتناكح الشياطين وتسافد العفاريت، والتّهويل بعمود الصبح والحديث عن الهامة وكلها هذر وخرافة وسخرية لا ترى فيها موعظة حسنة، ولا تدبير معاش ولا سياسة عاملة، ولا نصح دين(20).

وقد روي عن الرسول حديث عن ليلة الجن عن طريق عبد الله بن مسعود قال: «رأيت قوماً من الزط في البصرة فقلت: وهؤلاء أشبه من رأيت من الجن. ثم سئل عن ذلك وهل كنت مع النبي ليلة الجن. فقال ما شهدها منا أحد، فكأنه أنكر ذلك. وكان النظّام ينكر ذلك وينفي حديث الزط. ولكن ابن قتيبة يدافع عنه ويؤول حديث ابن مسعود بقوله: «ما شهدها منا أحد غيري»(21).

وكان النظّام ينكر ما رواه عبد الله بن قتادة عن النبي (ص): قال خرافة وهو رجل من بني عذرة استهوته الشياطين، بأن الرسول تحدث يوماً بحديث (عن الجن). فقالت إحدى نساء خرافة، هذا من حديث خرافة. قال رسول الله: لا. وخرافة حق»(22). وكان النظّام ينكر هذه الأحاديث لأنها تخالف العقل، وقد أنكر حديث ولد إهبان بن أوس الذين أخبروا رسول الله بأن الذئب كلم أباهم023). أما الجاحظ فإنه أنكره من حيث البنية اللغوية. قال: لو أنهم قالوا أن أباهم كلم الذئب كانوا مجانين، وإنما ادعوا أن الذئب كلم أباهم وانه ذكر ذلك للنبي وأنه صدقه(24).

أما الغيلان: جمع غول وهو الداهيّة والهلكة، فهي حيوان لا وجود له. وكانت قصصها منتشرة في مكة وفي طرق البادية، وقيل أن الغول يغتال الناس ويهلكهم ويرمي بهم في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان، لأنه يعرض لهم بصورة المرأة الحسناء، فيتبعونها وتأخذهم إلى المجاهل وترميهم في الآبار والأجراف، وأن النبي (ص) قال: إذا تغوّلت الغيلان، فأذّنوا للصّلاة تهتدوا إلى الطريق(25).

ظل الأعراب على معتقدهم القديم حتى بعد ظهور الدعوة الإسلامية، فهم يروون أن عمر بن يربوع تزوج سعلاة (أنثى الغول). وكانوا يقولون إذا رأوا الفتاة حديدة الطرف والذهن سريعة الحركة ممشوقة محصنة قالوا: سعلاة(26).

قال أعرابي في دعائه «اللهم إني أعوذ بك من عفاريت الجن، اللهم لا تشركهم في ولدي ولا في جسدي ولا دمي ولا مالي، ولا تدخلهم بيتي، ولا تجعلهم لي شركاء في أمر الدنيا والآخرة»(27). وكان النظّام يعلل ظهورها لدى الأعراب في البادية، بأنها تظهر في ساعات الحرارة المنخفضة أو الشديدة وسط النهار، حين اختلاف الرؤية والسمع، ففي الصباح ترى الرجل الصغير في تلك المهامه عظيماً، وتسمع الصوت الخافض رقيقاً وتسمع الصوت الذي ليس بالرفيع رفيعاً من انبساط الشمس غدوة من المكان البعيد، وفي منتصف النهار عند تكوّن السراب تسمع مثل الدوي من طبع ذلك الوقت وذلك المكان في أوساط الفيافي والقفار والرمال. قال الجاحظ: من هذه تكونت وساوس الأعراب وجاءت قصص الغيلان التي لا يصدقها النظّام ويرمي أصحابها بقلة التمييز والتثبت.. وكان الأعراب إذا نزلوا أرضاً موحشة مقفرة، استوحشوا فيها وقل أنيسهم وكثر تفكيرهم، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وتوهم كل زور. وربما كان الأعرابي بطبيعته نفاجاً (يحب

التظاهر) فيقول رأيت الغيلان، وكلمت السعلاة ثم يتجاوز فيقول: رفقتها وتزوجتها ويرافق ذلك الأشعار والأخبار(28).

كان النظّام والجاحظ أقرب إلى الروح العلمية منهم إلى التعليل الفلسفي الذي أورده ابن رشد لإنكار الجن والغيلان «لا يجوز تكثير الموجودات بلا سبب»(29).

كان النظّام ينكر الأحاديث التي تُسند إلى رسول الله (ص) كالأحاديث التي تقول إن الجن والغيلان خنقت حرب بن أمية وإنها قتلت سعد بن عبادة واستهوت عمرو بن عدي على غرار ما رواه عبد الله بن فايد بإسناد له يرفعه إلى رسول الله عن حديث خرافة قال أبو إسحق: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة فإن كثيراً منهم يقول بغير رويّة وعلى غير أساس»(30).

ولكن إنكار هذه الأحاديث لم تلق رضى ابن قتيبة الذي قال: «كان النظّام ينكر مثل هذه الأحاديث لأنها تخالف العقل»(31).

ثالثاً: رأي النظّام في الإمامة

الإمامة تعني رئاسة عامة، تتضمن حفظ مصالح العباد في الدين(32) هل الإمام ضروري في حياة الناس؟ أجاب معظم المسلمين أنه ضروري لحياة الناس الدينية والدنيوية إلا فرقة النجدات من الخوارج وأبو بكر الأصم (ت 250 هـ) وهو من المعتزلة قال هؤلاء: إن الإمامة غير واجبة في الشرع لو تعامل الناس بالعدل، وتعاونوا على البر والتقوى وتعاطوا الحق بينهم(33).

واختلفوا في مصدر وجوبها هل هو السمع أم العقل؟ معظم المعتزلة قالوا: وجوبها عن طريق العقل، إلا النظّام فقد اختلفت الآراء في إجابته:

- قيل: إنه قال بالنص والسماع.
- وقيل إنه قال بالعقل.

فكيف كان ذلك التناقض؟

قوله بالنص والسماع: قال الشهرستاني عن النظّام بأنه قال: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً وإن النبي نصّ على علي في مواضع كثيرة وأظهره إظهاراً (في غديرخم) لم يشتبه به على الجماعة، إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة(34).

قال النظّام ذلك في حق الإمام علي (ع) ولم يكن رأيه كذلك في أبنائه من بعده. وكان رأيه أن تختار جماعة المسلمين إمامها وتعقد له البيعة بالإمامة لأن هذا واجب على المكلفين.

أما قوله أن تكون للأفضل من المسلمين:

فقالت المعتزلة إن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة، فإذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ولينا القرشي، إلا النظّام قال: الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ولا يجوز صرفها إلى المفضول(35) قال النوبختي: «قال إبراهيم النظّام ومن قال بقوله: الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة وزعم هؤلاء بأن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا

هم أطاعوا الله واصلحوا سرائرهم وعلانيتهم (36) وشرط أن يكون الإمام عالماً متصفاً بالعدالة وأن يكون مقدماً في الفضل وأن يكون ذكراً سالم الحواس. ولم يذهب إلى ما ذهبت إليه بقية المعتزلة في أن يكون من أهل البيت لقوله تعالى: إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» والخطاب موجه لآل محمد خاصة»(37).

رابعاً ـ نقده لبعض أصحاب رسول الله

اعتبر النظّام الصحابة رجالاً ككل الرجال مشروطين بواقعهم التاريخي والقبلي وبمقدار ارتباطهم بالعقيدة ومدى صدقهم في السلوك، فلا قداسة لهم ولا عصمة تمنع العقل الإنساني من توجيه النقد إليهم.

وعندما ناقش بعضهم في مسائل كثيرة بدت لهم أخطاء عرضها في كتابه (النكت) ضمنه كثيراً من الردود عليهم، مما دفع ابن قتيبة إلى الرد عليه، قال: تدبرت مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويعيبون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل(38).

ومن الصحابة الذين نقدهم:

الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود.

والصحابي الجليل أبو هريرة.

والصحابي الجليل زيد بن ثابت الأنصاري.

رأي النظّام بالصحابي عبد الله بن مسعود (توفي 32 هـ/ 653)

عبد الله بن مسعود صحابي جليل القدر، كان من أوائل المسلمين، قال عن نفسه قرأت على رسول الله (ص) بضعاً وسبعين سورة، ولقد علم أصحاب رسول الله أني أعلمهم بكتاب الله، ولو أعلم أحداً أعلم مني لرحلت إليه. وقد أيد ذلك عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: اقرؤوا القرآن من أربعة نفر، من ابن أم عبد الله فبدأ به ومن أبي بن كعب ومن سالم مولى أبي حذيفة ومن معاذ بن جبل(39). إذن لِمَ كذّبه النظّام؟ قلنا إن النظّام كان يحكّم العقل فيما يروي أو ينقل عن الرسول. قال النظّام وزعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه. ونص الحديث في صحيح مسلم (قال: بينما نحن مع رسول الله، بمنى إذ انفلق القمر فلقتين فكانت فلقة وراء جبل (أبي قبيس) وفلقة دونه فقال لنا رسول الله اشهدوا(40). قال النظّام هذا من الكذب الذي لا خفاء فيه لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد(41). وكان يقول إن الانشقاق يكون يوم القيامة. كما كذّب النظّام ابن مسعود في حديثه. السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه. كان النظّام يقول هذا رأي الصابئة، والسعادة والشقاء مرهونان بتدبير الفلك وللإسلام رأيه في أن الإنسان بسعيه يشقى أو يسعد. وكان يكذّب ما يروى عن

الرسول (ص) أنه دعا بقدح فيه ماء، فوضع كفه فيه فجعل ينبع من بين أصابعه فتوضأ جميع أصحابه وكانوا زهاء الثلاثمائة(42). إن هذا وأمثاله، كقول بعضهم على لسان الرسول إني أعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، وإني لا أعرفه الآن، هي خرافات تنسب إلى الرسول (ص). ولكن ابن قتيبة هاجمه لتحكيمه العقل في الأخبار ذات الأسانيد الصحيحة. وقوله في مصحف عبد الله بن مسعود إن المعوذتين ليست من القرآن. قال النظّام فهل استدل بعجيب تأليفهما وإنهما علىنظم سائر القرآن المعجز للبلغاء، أن ينظموا نظمه، وأن يحسنوا مثل تأليفه(43) وهاجمه عبد القاهر البغدادي: «إن النظّام أنكر ما روي عن معجزات النبي من انشقاق القمر وتسبيح الحصى بين يديه ونبع الماء من بين أصابعه، ليتوصل إلى إنكار النبوة»(44).

رأي النظّام في الصحابي أبي هريرة (توفي 58 هـ/ 678)

جاء هذا الصحابي إلى المدينة، وهو في الثلاثين من عمره، في شهر شوال من السنة السابعة للهجرة. وصار يخدم رسول الله على شبع بطنه. ولذكائه جعله رسول الله عريفاً لأهل الصفّة، وهم فقراء المسلمين الذين يعيشون في المسجد تحت رواق من جريد النخل.

ولروايته الغزيرة عن رسول الله أثار ريبة البعض، فانقسم المؤرخون حياله إلى قسمين:

من يدافع عنه: قالوا: هو صاحب رسول الله، خدمه حوالي ثلاث سنوات وكان فقيراً يعمل على شبع بطنه، وكان يصرعه الجوع، فيظن أنه مجنون وما به إلا الجوع(45). ثم أرسله رسول الله إلى البحرين مؤذناً مع العلاء الحضرمي(46) تاركاً أضياف الله (أهل الصفة) لا أهل ولا معيل(47). وقالوا أن اسمه عبد الرحمن بن صخر بن سلم بن فهد بن دوس اليماني.

ومن يرتاب به: قالوا: إنه مجهول الاسم ومجهول القبيلة والمكان الذي ورد منه. وقال هو عن نفسه أنه يُكنّى بأبي هريرة وأنه من أهل اليمن من بني دوس، ولم يعرفه أحد من أهل المدينة. وظل أبو هريرة مجهول الاسم حتى هذه اللحظة، قيل أن اسمه كان عبد شمس وأن الرسول سماه عبد الرحمن أو عبد الله.

ومنذ خلافة عمر وزيادة رقعة الدولة بدأ أبو هريرة حياته عاملاً على البحرين، وكان من عادة عمر (رضي الله عنه) أنه لا يولي العامل أكثر من سنة ثم يستدعيه وينظر في أحواله. عاد أبو هريرة إلى المدينة ومعه عشرة آلاف دينار ذهباً، مالاً خاصاً به. وعندما قال له عمر، من أين لك هذا؟ يا عدو الله وعدو كتابه سرقت الله، ردّ عليه أبو هريرة: لست بعدو الله وعدو كتابه، قال له عمر: من أين لك هذا؟ قال من خيل نتجت لي وغلة رقيق وأعطيات تتابعت(48).

أصبح أبو هريرة من أغنياء المدينة، يلبس عمامة سوداء ورداء من الخز وثياباً ممشقة(49) وبدأت الخلافات بينه وبين الصحابة. حاول أبو هريرة أن ينشر علماً خفياً هو ما يعرف (بالأبوكريفا) وهذا النوع من العلم موجود لدى الديانة اليهودية المعروفة جيداً في اليمن والحجاز وهي المعرفة السرية المخفيّة عن العامة خشية ثورتهم(50). سمعه عمر بن الخطاب وهو يقول حفظت عن رسول الله (ص) جرابين من العلم، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر لو بثثته لقطع

البلعوم، وقوله أيضاً: لو جئتكم بكل ما في جوفي لرميتموني بالبعر(51). زجره عمر بن الخطاب، وضربه ومنعه من الحديث.

وبعد وفاة عمر، بدأ أبو هريرة يفصح عما كان يخفيه، يروي أحاديثاً من التوراة وينسبها إلى رسول الله (ص) منها حديثه: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً (بذراع نفسه) وكل من يدخل الجنة على صورة آدم فطوله ستون ذراعاً، فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن»(52) وهذا الحديث يتطابق وقول التوراة «خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه»(53).

ألم يدرك الصحابة أحاديثه هذه؟ بلى. ذكرالذهبي أن يزيد بن هارون قال: سمعت (شعبة بن المغيرة) يقول: «أبو هريرة يدلس ويروي ما سمعه من كعب الأحبار. وما سمعه من رسول الله»(54).

وبعد وفاة عمر روى أحاديث في فضائل عمر، تدل على ذكاء أبي هريرة وحقده المبطن على عمر: قال رسول الله: «بينا أنا نائم، إذ رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب عمر، فقلت لمن هذه؟ فقالوا: لعمر بن الخطاب، فذكرت غيرة عمر فوليت مدبراً. قال أبو هريرة: فبكى عمر ونحن جميعاً في ذلك المجلس مع رسول الله. ثم قال عمر: بأبي أنت وأمي يا رسول الله أمنك أغار»(55). وعندما سمع هذا الحديث أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، قال له: أكنت تحدث في زمن عمر مثل هذا؟ قال أبو هريرة: لو كنت تحدثت في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته(56).

وعندما كثرت أحاديثه عن رسول الله، بدأت عائشة زوج النبي (ص) تخاصمه. روى عروة بن الزبير عن عائشة قالت: ألا يعجبك أبو هريرة جاء فجلس إلى جانب حجرتي يحدث عن النبي، ليسمعني ذلك، وكنت أسبح، فقام قبل أن أقضي سبحتي، ولو أدركته لرددت عليه: إن رسول الله لم يكن يسرد الحديث كسردكم(57). ومن الأحاديث التي ردتها عائشة على أبي هريرة حديثه في المشي في الخف الواحد، عندما بلغ عائشة مشت في خف واحد، قائلة: لأخالفن أبا هريرة. وأما حديثه أن الكلب والمرأة والحمار تقطع الصلاة، قالت عائشة: ربما رأيت رسول الله يصلي وسط السرير وأنا معترضة بينه وبين القبلة.

وبلغ علياً أن أبا هريرة يبتدئ بميامنه في الوضوء وفي اللباس، فدعا بماء فتوضأ فبدأ بمياسره. وقال لأخالفن أبا هريرة. وكان أبو هريرة يقول: حدثني خليلي وقال خليلي ورأيت خليلي، فقال له علي: متى كان النبي خليلك يا أبا هريرة؟ وأضاف إبراهيم النظّام: روى أبو هريرة: من أصبح جنباً فلا صيام له. فأرسل مروان بن الحكم (وكان والي المدينة) إلى عائشة وحفصة يسألهما. فقالتا: كان النبي يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم. فقال ابن الحكم لرسوله: اذهب إلى أبي هريرة لتعلمه. فقال أبو هريرة لرسول مروان، إنما حدثني بذلك الفضل بن العباس، فاستشهد ميتاً، وأوهم الناس أنه سمع الحديث ولم يسمعه(58) وعندما شعر أبو هريرة أنه أكثر القول على الرسول، روى عنه سعيد بن المسيب (زوج ابنته) أنه قال: يقولون إن أبا هريرة قد أكثر، والله الموعد، ويقولون: ما بال المهاجرين والأنصار لا يتحدثون مثل أحاديثه وسأخبركم عن ذلك: إن

إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أرضهم. وأما إخواني من المهاجرين فكان يشغلهم الصفق في الأسواق. وكنت ألزم رسول الله على ملء بطني، فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا(59).

في أحسن الروايات أن أبا هريرة مكث مع الرسول (ص) حوالي سنة وسبعة أشهر وبعضهم يقول إنه مكث مع الرسول في المدينة حوالي سنة، وكان على الصُفّة، يحرس تمر الصدقات وكان التمر ينقص فضربه رسول الله، وعندما سئل عن سبب ضرب الرسول له قال: «إن ضربه أحب إلي من حمر النعم».

قال النظّام لم يكن أبو هريرة من مجاهدي الصحابة الأوائل الذين شهدوا الدعوة في أيام محنتها وبؤسها، وابتلاء المؤمنين الصابرين، وإنما جاء فأكل مما أفاءه الله على المجاهدين من قبل، وكذبه عمر وعلي وعائشة (رضوان الله عليهم).

ولكن ابن قتيبة حاول الدفاع عن أبي هريرة فلم يستطع إخفاء حقيقة: أن عائشة كانت أشد الناس عليه إنكاراً، وإن عمراً كان شديداً عليه لكثرة روايته، وكان يمنعه وأمثاله ويطلب منهم أن يقلوا من الرواية كي لا يتسع الناس فيها، ويدخلها الشوب ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعرابي(60).

كان النظّام يُحكّم العقل في كل حديث يسمعه فيرفض ما يخالفه ومنها حديث أبي هريرة التالي: بينما رجل يسوق بقرة له قد حمّلها بأحمال، فالتفتت إليه البقرة. فقالت: إني لم أخلق لهذا ولكني خلقت للحرث. فقال الناس: سبحان الله تعجباً وفزعاً، أبقرة تتكلم؟! فقال رسول الله: فإني أومن به أنا وأبو بكر وعمر(61). كذّب النظّام تلك الأحاديث ومعها حديث أبي هريرة التالي: أن رسول الله كان على جبل حراء فتحرك. فقال رسول الله (ص): أسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صدّيق أو شهيد، وكان عليه النبي وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم. وكانوا كلهم قد أصبحوا في رحمة الله عندما حدّث أبو هريرة حديثه.

لم يكن النظّام يكذّب أبا هريرة لميله مع علي (ع) بل لأنه كان رجلاً فيه ميل للدنيا. قال الذهبي يروى عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة كان إذا أعطاه معاوية سكت وإذا أمسك تكلم(62).

ولقد رمي النظّام بالزندقة بما روي عن أبي زرعة الرازي أنه قال: إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من أصحاب رسول الله فاعلم أنه زنديق، لأن الرسول عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى وهم زنادقة(63).

ومن الإشكالات التي أثارها النظّام مسألة صدق أو كذب الأخبار المتواترة والآحاد.

الخبر المتواتر: هو عند أصحاب الحديث، يسلمون به دون مناقشة، ويضعونه في أعلى المراتب. ولكنهم يشرطونه بأهل ملة الإسلام دون غيرهم، ويخرجون ما ينقله اليهود أجيالاً، من

تكذيب النبي موسى عليه السلام لكل من ينسخ شريعته. ويخرجون ما ينقله الشيعة من خطبة الرسول في وصية لعلي بالإمامة في (غديرخم). ومن الممكن أن يكون واحد من بين رجال التواتر منهم بالكذب، وروى عنه الجميع. وإن كذب الجميع فما هو إلا كذب واحد بمفرده.

الإجماع: والإجماع يمنح خبر التواتر إيجاب العلم والعمل، والذي يحكم على كتاب الله وعلى السنة المتواترة هو إجماع الصحابة، ولكن الفقهاء اختلفوا في حجة الإجماع، فالإمام مالك قال: إن إجماع أهل المدينة وحده حجة. ورد عليه أحمد بن حنبل: من ادعى الإجماع فهو كاذب، ولعل الناس قد اختلفوا ولكن لم يبلغه(64) وعارضه إبراهيم بن السيّار، عارض حجية الإجماع لأنها عبارة عن كل قول قامت حجته. وإن كان قول واحد(65).

لذا قال ابن قتيبة، وحكوا عنه أنه قال: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ، مخالفاً رسول الله (ص) إن أمتي لا تجتمع على خطأ. والأمة تجتمع على الوضوء من نوم الضجعة إلا النظّام قال: لا ينتقض وضوؤه لأن النوم لا ينقض الوضوء.

3 ـ خبر الآحاد: هذا الخبر لا يتمتع بالصفة اليقينية، لتفشي الخلاف نتيجة الصراع السياسي والمذهبي في القرنين الأول والثاني، لذلك اعتمد أصحاب الحديث على صحة الإسناد من خلال علم التعديل والتجريح، والتعديل هو وصف الراوي بصفات تجعل منه عادلاً، والتجريح هو وصف الراوي بما ينال من عدالته ويخل بحفظه وضبطه. وهذا الخبر قائم على الظن(66)، ولكن النظّام أراد أن يضع قاعدة أكثر دقة هي تحكيم العقل في مدى مطابقة الحديث للقرآن وللعلم، ومن هذه الأحاديث ما روي عن عمر (قال رسول الله: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)(67). قال النظّام: إن هذا الحديث يوافق العقل ولهذا يؤخذ به، ليس لأن راويه عمر بن الخطاب (رض) قال عنه عبد القاهر البغدادي «رأينا النظّام يعتبر أن أصل الخبر المتواتر هو خبر آحاد ويجوز عليه الكذب، مع قوله أن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري»(68).

رأي النظّام في زيد بن ثابت الأنصاري

كان هذا الصحابي مثقف عصره، يتقن عدة لغات (الحبشية والسريانية والعبرية) وكان كاتباً ومترجماً للرسول (ص) وكان يكتب الوحي على الرقاع، إلا أنه قال: قبض النبي ولم يكن القرآن قد جمع في شيء(69). إذن متى، ولِمَ وكيف جمع القرآن الكريم؟ بعد معركة اليمامة ومقتل كثير من قراء القرآن، خشي أبو بكر من ضياعه، فأمر بجمعه وعهد بهذه المهمة إلى عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت الأنصاري. وأذاع عمر خبراً: «من كان يتلقى من رسول الله شيئاً من القرآن فليأت به». وصار زيد يكتب ذلك في الصحف والألواح والعسب، ومن صدور الرجال، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد له شاهدان. وعندما جاءه عمر بن الخطاب بآية الرجم لم يكتبها لأنه لم يشهد له أحد.

وعندما وجد زيد آخر سورة التوبة مع ثابت بن خزيمة الأنصاري ولم يجدها مع غيره وكان زيد سمع رسول الله يقرؤها، فألفها في سورتها(70). قال سالم بن عمر بن الخطاب جمع

أبو بكر القرآن في قراطيس، وكان سأل زيد بن ثابت في ذلك فأبى حتى استعان عليه بعمر ففعل. ثم كانت هذه الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر.

وهناك رواية أخرى تنسب الفضل إلى الإمام علي، قال عكرمة، أرسل أبو بكر إلى علي وقال له: ما أقعدك عني؟ قال علي: رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسي أن لا ألبس ردائي لصلاة حتى أجمعه. قال محمد بن سيرين: فقلت لعكرمة ألفوه كما أنزل الأول فالأول. قال عكرمة: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلّفوه هذا التأليف ما استطاعوا(71).

اختلف الصحابة في طريقة التأليف. فبينما يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: إن جبريل كان يقول لرسول الله، ضعوا آية كذا في موضع كذا. يقول ابن حجر العسقلاني: إنهم يؤلفون آيات السور باجتهادهم(72).

مرحلة توحيد الكتابة

قال الحارث المحاسبي: «المشهور عند الناس، أن جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنما حمل عثمان الناس على القرآن بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة في حروف القراءات»(73).

ما هي الفتنة التي خشي منها عثمان؟

جاءت الأخبار من داخل المدينة، قال سويد بن غفلة: «بلغني أن بعض الصحابة كان يقول إن قراءتي خير من قراءتك، وربما كان الأمر أدهى من ذلك، ففي رواية رجل من بني عامر يقال له أنس بن مالك قال: اختلفوا في قراءة القرآن في عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان. فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه. ثم قال: يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس إماماً، فاجتمعوا فكتبوا(74).

وكان حملة القرآن أثناء ابتعادهم وانشغالهم بالفتوح. يختلفون في القراءة. وجاء عن حذيفة بن اليمان أنه قدم على عثمان من غزو أرمينية وأذربيجان وقال: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان في طلب عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وقال لهم: «إن اختلفتم في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما نزل بلسانهم»، وأرسل إلى الصحف الموجودة عند حفصة، وأمر زيد بالإشراف على نسخها في المصاحف وكتب سبعة نسخ وأرسلت إلى الأمصار (مكة واليمن والشام والبصرة والكوفة والبحرين واحتفظت المدينة بنسخة) ثم أحرقت كل الجذاذات والأصول التي نسخت عنها وكان ذلك في سنة (25 هـ/ 647). هل حوى مصحف عثمان كل ما أنزل على الرسول؟ المفروض أن يكون الجواب بنعم. ولكن النظّام والجاحظ لهما رأي آخر. اتهم ابن الراوندي النظّام والجاحظ أنهما قالا: إن القرآن قد غُيِّر وبدل، وحرفت الآيات عن مواضعها في السور، وزيد فيه وأنقص منه، وإن الفرائض والسنن قد غيِّرت وبدِّلت وزيد فيها ما ليس منها وإن الأمة ارتدت بعد نبيِّها وكفرت بعد إيمانها(75).

ومن يرجع إلى كتاب الإتقان لعلوم القرآن للسيوطي، يجد فيه ما يبرر حملة النظّام، فهناك بعض الآيات قد نزلت ولم تدون، إما لأنها ضاعت أو أنها لم تكن بلغة قريش. روى عاصم بن أبي النجود عن دربن حبيش قال لي أبي بن كعب الأنصاري: كم تعد سورة الأحزاب؟ قلت: (73) آية. قال: كانت لتعدل سورة البقرة وكنا نقرأ فيها آية الرجم. قلت: وما آية الرجم؟ قال: «إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم»(76). وكان النظّام قد حمّل وزرها إلى عثمان وزيد بن ثابت. قال: روي عن ابن إسحق عن عائشة أنها قالت: «لقد نزلت آية الرجم ورضاع الكبير، فكانت في صحيفة تحت سريري عند وفاة رسول الله (ص)، فلما توفي شغلنا به ودخلت داجن للحي (شاة أو عنز) فأكلت تلك الصحيفة». قال ابن قتيبة: «وشتم النظّام زيد بن ثابت بأقبح الشتم، فقد اختار المسلمون قراءته لأنها آخر ما عُرض... ولم يزل يقول في عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد»(77).

غاية القول: إن النظّام عالم الكلام الأول الذي اطلع على الديانات والمذاهب غير الإسلامية كالديصانية والمنائية والمجوسية والمسيحية واليهودية، وحاججهم بعقل منفتح غير متعصب، دفاعاً عن التوحيد الإلهي، ونتيجة تلك المعارك الفكرية، حدد أدواته المعرفية، وشكل مقولاته الفلسفية، وكان سلاحه المنطق الأرسطوي. ثم لما تصدى للدفاع عن التوحيد الإسلامي، لم يتخلّ عن تلك الأدوات العقلية الفعالة ألا وهي القرآن والسنة والمنطق الصوري مما أثار حفيظة أهل الحديث والفقه من سنة وشيعة وما تبعهم من مذاهب.

قال ماكس هورتن Max Horten في كتابه عن المعتزلة: «النظّام أعظم مفكري زمانه تأثيراً بين أهل الإسلام، وهو في الوقت نفسه أول من تمثل الأفكار اليونانية، تمثلاً واضحاً وبسبب تطرفه، وجرأته في آرائه أرغم متكلمي الإسلام في الرد عليه، والدفاع عن آرائهم دفاعاً منظماً، وبذلك نشر مسائل علمية جديدة في علم الكلام»(78).

مراجع الفصل الثاني
النظّام في علم الكلام

1 ـ الملل والنحل ج1 ص 48، الشهرستاني.
2 ـ قرآن كريم سورة 47، آية 4.
3 ـ كتاب الانتصار ص 118 ـ 119، لأبـي الحسين الخياط. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1957.
4 ـ الشهرستاني ج1 ص 48.
5 ـ كتاب الانتصار ص 93.
6 ـ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص 87، كلود كاهن. ترجمة: بدر الدين القاسم ـ بيروت 1977.
7 ـ مجلة النهج، العدد 47 ص 214، هادي العلوي 1997.
8 ـ كتاب البدء والتاريخ ج5 ص 143، ابن طاهر المقدسي. نشر كليمن هيوار ـ باريس 1916.
9 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29.
10 ـ المصدر السابق ص 32.
11 ـ الحيوان ج2 ص 332، الجاحظ. تحقيق: فوزي عطوي. نشر مكتبة دار الثقافة العربية ـ بيروت 1968.
12 ـ تأويل مختلف الحديث ص 42، لابن قتيبة، صححه محمد زهري النجار، دار الجيل ـ بيروت 1973.
13 ـ الحيوان ج4 ص 104 ـ 105.
14 ـ الانتصار ص 28.
15 ـ الشهرستاني ج1 ص 67.
16 ـ إبراهيم السيار ص 35.
17 ـ رسالة ذم أخلاق الكتاب ص 42 ـ 43، الجاحظ. تحقيق: يوشع فنكل ـ القاهرة 1344 هـ.
18 ـ كتاب حجج النبوة ص 147، الجاحظ، طبعة القاهرة 1933.
19 ـ الشهرستاني ج1 ص 69.

20 ـ الحيوان ج1 ص 45.
21 ـ تأويل مختلف الحديث ص 32.
22 ـ الحيوان ج6 ص 46.
23 ـ تأويل مختلف الحديث ص 25.
24 ـ الحيوان ج6 ص 659.
25 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص 96.
26 ـ الحيوان ج6 ص 443.
27 ـ المصدر السابق ج6 ص 443.
28 ـ المصدر السابق ج6 ص 475.
29 ـ ابن رشد والرشدية ص 129.
30 ـ الحيوان ج1 ص 204.
31 ـ تأويل مختلف الحديث ص 25.
32 ـ كليات أبي البقاء ج1 ص 310.
33 ـ الفصل في الملل ج4 ص 87، ابن حزم.
34 ـ الشهرستاني ج1 ص 68.
35 ـ فرق الشيعة ص 12 ـ 13، محمد بن الحسن النوبختي. نشر: هلموت ريتر، طبعة استنبول 1931.
36 ـ المصدر السابق ص 10 ـ 11.
37 ـ المعتزلة وأصول الحكم ص 35، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1977.
38 ـ تأويل مختلف الحديث ص 13.
39 ـ مختصر صحيح مسلم للمنذري، رقم الحديث 1696. تحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت 1972.
40 ـ المصدر السابق، رقم الحديث 1538.
41 ـ تأويل مختلف الحديث ص 21.
42 ـ المنذري، رقم الحديث 1529.
43 ـ تأويل مختلف الحديث ص 21.
44 ـ الفرق بين الفرق ص 114.
45 ـ دفاع عن أبي هريرة ص 35، عبد المنعم صالح العلي المعزي، دار الشروق ـ بيروت 1973.
46 ـ أبو هريرة في التيار ص 180.
47 ـ دفاع عن أبي هريرة ص 35.
48 ـ أبو هريرة في التيار ص 268 ـ 269.
49 ـ دفاع عن أبي هريرة ص 23.

50 ـ قاموس الكتاب المقدس ص 18 ـ 19 ـ بيروت 1981.
51 ـ أبو هريرة في التيار ص 201.
52 ـ المنذري، رقم الحديث 1958.
53 ـ سفر التكوين (1: 27).
54 ـ أبو هريرة في التيار ص 202.
55 ـ المنذري، 1632.
56 ـ أبو هريرة في التيار ص 257.
57 ـ المنذري، رقم الحديث 1709.
58 ـ تأويل مختلف الحديث ص 22 ـ 23.
59 ـ المنذري، رقم الحديث 1709.
60 ـ تأويل مختلف الحديث ص 39.
61 ـ المنذري، رقم الحديث 1624.
62 ـ أبو هريرة في التيار ص 202.
63 ـ كتاب المنتقى ص 11 ـ 12، لأحمد بن تيمية. نشر محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية ـ القاهرة.
64 ـ أصور الفقه ص 278، محمد الخضري.
65 ـ المستصفى من علم الأوصول ج1 ص 173، أبو حامد الغزالي.
66 ـ بنية العقل العربي ص 124، د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1992.
67 ـ رياض الصالحين، رقم الحديث 1 للنووي، دار الثقافة العربية 1992.
68 ـ الفرق بين الفرق ص 143، عبد القاهر البغدادي. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1965.
69 ـ الاتفاق لعلوم القرآن ج1 ص 5، السيوطي. المكتبة الثقافية ـ بيروت 1973.
70 ـ المصدر السابق ج1 ص 59.
71 ـ المصدر السابق ج1 ص 58.
72 ـ المصدر السابق ج1 ص 61.
73 ـ المصدر السابق ج1 ص 60.
74 ـ المصدر السابق ج1 ص 59.
75 ـ كتاب الانتصار ص 79 ـ 80.
76 ـ الاتفاق في علوم القرآن ج2 ص 25.
77 ـ تأويل مختلف الحديث ص 21 ـ 22.
78 ـ إبراهيم السيار النظّام ص 69، محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1938.

الفصل الثالث

دور النظّام في الفلسفة

- مدخل البحث.
- المصادر العامة لفلسفة النظّام (مذهبا الوحدة والكثرة).
- طرق وصول الفلسفة اليونانية إلى النظّام.

أولاً - فلسفة ما وراء الطبيعة عند النظّام:

- الله سبحانه وتعالى وصفاته.
- رأي النظّام في خلق العالم.
- رأي النظّام في علم الله وقدرته.
- النفس، الحشر، والمعاد.
- أهمية الأنبياء والرسل في خلاص الإنسان.

ثانياً - فلسفة الطبيعة عند النظّام.

- المادة في الطبيعة، والجزء الذي لا يتجزأ، والجوهر والأعراض.
- الحركة في الطبيعة، الطفرة والنقلة، والكمون والتداخل.



مدخل البحث

قال أرنست رينان (1823 ـ 1892): إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس عند المتكلمين وفي علم الكلام بنوع خاص(1). كيف نوفق بين رأيه هذا وقوله: «إن أصول الفلسفة العربية ذات اتصال بمعارضة الإسلام للفلسفة اليونانية باعتبارها غزواً أجنبياً»(2). يحل رينان هذا الإشكال بقوله: «ومن أغرب ظواهر تاريخ الفكر في القرون الوسطى هو نشاط الاختلاط الثقافي والسرعة التي كانت تنتشر بها الكتب(3).

كان النظّام من المعتادين على مجالسة الوراقين، والمترددين على الأديرة ومناظرة الرهبان، والعاقدين أواصر الصداقة مع أصحاب النحل من المنائية والديصانية، وكانوا يطلعونه على كتبهم عن طريق ترجمة نصوصها. وقد أشيع عنه أنه كان يحفظ الإنجيل والتوراة وكتب أصحاب الدهر.

وبما أن كتب النظّام قد أعدمت عن سابق قصد وإصرار من قبل خصومه، ثم وصلتنا آراؤه موجزة وغامضة عن طريق نقول أعدائه أو محبيه، لذا توجب على الباحث أن يقوم بفرز تلك النصوص، والقيام بإعادة تركيبها، وتخليصها مما يشوبها من تشويه. وهذا العمل يكاد يشبه عمل الباحث الأثري الذي يعثر على لقى أثرية متناثرة فيها كسر فخار ذات رسوم وخطوط ملونة وأنصاف أشكال، وعليه أن يعيد الشكل العام للآنية والصور التي كانت عليها، والتي تصور الحياة المعاشية ومستوى التقدم والرقي الذي أفرز تلك الآنية، ومدى التقدم والتقنية الحرفية للعامل الذي أنجزها. وهذا العمل وإن كان محفوفا بالمخاطر، لا بد من اتباعه. من هنا يتوجب عليّ تكوين صورة تركيبية لفكر النظّام الفلسفي على منوال العمل الأثري.

ولتسهيل البحث عليّ الإجابة على ثلاثة أسئلة متوالية:

السؤال الأول ـ ما هي مصادر النظّام الفلسفية؟

السؤال الثاني ـ كيف توصل النظّام إلى تلك المصادر؟

السؤال الثالث ـ ما هي أهم المسائل الفلسفية التي عالجها النظّام؟

المصادر العامة لفلسفة النظّام

على أثر ضياع كتب النظّام، عرض المؤرخون بعض النصوص المقطوعة عن سياقها العام، فبدت تلك النصوص أحياناً وكأنها ألغاز. من ذلك، القصة التي يرويها ابن المرتضى (المتوفى 325 هـ/ 936) قال: ناظر أبو الهذيل أبو إسحق (النظّام) في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، فألزمه

أبو الهذيل (مسألة الذرة والنعل)، وهو أول من استنبطه. فتحيَّر النظَّام، فلما جُنَّ عليه الليل، نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظَّام قايم ورجله في الماء يتفكر، فقال أبو الهذيل: يا إبراهيم! أهكذا حال من ناطح الكباش!.

فقال إبراهيم: يا أبا هذيل! جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضاً، ويقطع بعضاً. فقال أبو الهذيل: ما يقطع وكيف يقطع؟(4). هذا النص أشبه باللغز لمن يقرؤه. وقد حاول القاضي عبد الجبار الهمداني أن يوضحه فقال: «إنه قال للنظام إن الذرة (أي النملة) إذا دبت على النعل، أليس كما تقول لا تقطع جزءاً إلا وبين يديها جزء له نصف؟ فيجب على هذا ان لا ينقطع النعل أبداً»(5).

من هذا النص نلاحظ أن فكرة القطع هذه طرحها زينون الإيلي في حججه التي أنكر بها الحركة وكان يقول: لا يقطع متحرك مسافة ما لم يقطع نصفها، ولقطع هذا النصف يجب أن يقطع نصفه وهكذا. وبالنتيجة فهو لا يستطيع قطع المسافة. وتكون الحركة محالة ولا وجود لها. أما النص في العربية فقد عزا ابتكارها إلى أبي الهذيل العلاَّف وهذا جهل واضح بمصادرنا الفلسفية.

من هنا لا بد لي من التعريف بمذهبي الوحدة والكثرة في الفلسفة اليونانية، ليسهل عليّ فيما بعد تفسير فلسفة النظَّام.

مذهب الوحدة

هذا المذهب أقدم مذهب ميتافيزيقي في الفلسفة اليونانية، قالت به المدرسة الأيونية:

- **طاليس الملطي** (624 ـ 547 ق.م) أرجع جميع الأشياء إلى أصل واحد هو الماء.
- **أنكسمندريس** (610 ـ 546 ق.م) رد جميع الأشياء إلى جوهر غير متعين سماه اللامحدود أو اللامتناهي.
- **أنكسيمانس** (588 ـ 525 ق.م) جعل أصل الأشياء الهواء.
- **فيثاغورس** (580 ـ 500 ق.م) جعل الأعداد مبدأ للأشياء(6). وكان يقول: «إن الأشياء جميعاً قوامها مادة أساسية هي الوجود. والقول في الوقت نفسه بوجود مكان فارغ هو العدم»(7).
- **هيراقليطس** (544 ـ 483 ق.م) جعل النار أصل ومبدأ الأشياء، وأن العالم كما لو كان يوجد ولا يوجد في آن واحد معاً.

ولكن مذهب الوحدة لم يظهر بوضوح إلا على يد أعلام المدرسة الإليائية (جنوب غرب إيطالية). وأول فيلسوف تحدث فيه هو (**بارمنيدس** 515 ـ 443 ق.م) الذي اعتبر أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود الحقيقي الدائم الذي يدركه العقل وحده، وهو يختلف عن الوجود الظاهري الذي يدرك بالحواس. وألّف قصيدة في الطبيعة قسمها إلى قسمين:

القسم الأول ـ طريق الحق، ويتضمن عرض نظريته، فالعالم عنده مليء في كل مكان بالمادة. أما العدم (الفراغ) فهو ببساطة غير موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا الوجود حاضر بالتساوي وفي جميع الاتجاهات، ويستحيل أن يمتد إلى ما لا نهاية، وهو أزلي ويشكل العالم كرة مادية مصمتة متناهية بلا زمان ولا حركة ولا تغير(8).

القسم الثاني ـ طريق الظن ويعرض فيه مذهب فيثاغورس في الطبيعة ثم ينتقده. كما ينتقد هيراقليطس. قال برتراند رسل عنهما (بارمنيديس وهيراقليطس) هما القطبان المتنافران بين مفكري العصور السابقة لسقراط. قال بارمنيديس بالجزئيات الأزلية الثابتة بينما قال هيرقليطس بفكرة الحركة التي لا تنقطع(9).

وكان أفلاطون من أنصار مذهب الوحدة لأن أفضل الأشياء وأكثرها جمالاً يجب أن يكون واحداً(10).

وقد تطور مذهب الوحدة على يد **زينون الإيلي** (490 ـ 430 ق.م). قابل سقراط في أثينا وحاججه ضد فكرة الوحدة الفيثاغورية. يقول زينون: «إن كل ما يوجد لا بد أن يكون له حجم وإلا لما وجد أصلاً، فإذا سلمنا بذلك لا بد لنا من التسليم به لكل جزء، بحيث يكون لهذا الجزء حجم، وإذا أصدرنا الحكم مرة صار إصداره بصورة دائمة، وهكذا يتم الانقسام إلى ما لا نهاية، إذ لا يمكن القول على أي جزء إنه هو الأصغر. وهذا الانقسام يؤدي إلى وجودات بلا حجم وإن مجموع هذه الوحدات يؤدي إلى أنها بلا حجم، ولكن الوحدة ينبغي أن يكون لها حجم ما في الوقت ذاته، ومن ثم فإن الأشياء كثيرة إلى حد لا متناه»(11).

اعتمدت حجج زينون المنطقية على فكرتين أساسيتين هما:

ـ من المستحيل منطقياً تصور كثرة الأشياء.

ـ والقول بالحركة يؤدي إلى التناقض(12).

أهم حجج زينون المنطقية

1 ـ حجة الملعب: مؤداها: لكي يمر جسم من مكان إلى مكان، لا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين، وعلى هذا إذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) لا بد له أن يمر بالمنتصف ولتكن (جـ) وقبل أن يصل إلى المنتصف لا بد له أن يمر بمنتصف المنتصف ولتكن (د) وقبل أن يصل إلى هذا المنتصف عليه أن يمر بمنتصف الربع وهكذا دواليك. فإذا كان التقسيم لا متناهياً فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة، وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط وإذاً فالحركة غير ممكنة(13).

في هذه الحجة أراد زينون الإيلي أن يبرهن على تناقض القول «بأن الوجود متعدد». لأن كل ما هو موجود فهو في مكان، وإن هذا المكان لا بد أن يكون موجوداً في مكان، وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان. وهكذا إلى ما لا نهاية. ولما كان ذلك غير ممكن التصور، فالمقدمة إذاً باطلة، ومعنى هذا أن الوجود واحد. وعليه إن المرء لا يستطيع أن يعبر حلبة السباق من أحد طرفيها إلى الآخر، لأن هذا يعني أن عليه عبور عدد لا نهاية له من النقاط في زمن متناه. وهذه هي الحجة التي ألزمها أبو الهذيل العلاّف للنظّام في مسألة (الذرة والنعل) مما دفع النظّام إلى القول بالطفرة. وهي نفس حجة (أخيل والسلحفاة) عند زينون أيضاً وكلا الحجتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة، هي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية له من الوحدات، والفرق بينهما أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود بينما الهدف في الحجة الثانية متحرك متغير باستمرار.

2 ـ حجة السهم الطائر: ومؤداها: لو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة في (الآن) يكون غير متحرك، وعلى هذا فإن الزمان منقسم إلى عدة وحدات كل منها هي (الآن).

ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في (آن)، ولما كان وجوده في (الآن) وجوداً ساكناً، فإنه سيكون إذاً ساكناً باستمرار، ومعنى هذا أن السهم لن يتحرك ولا ينطلق، أي سينتهي ببطلان المقدمة.

عندما حاول أرسطو الرد على حجج زينون اعترف أن الشيء في (الآن) ساكن لأننا إذا سألنا عن الشيء: أين يوجد في الآن؟ قلنا: إنه يوجد في (أ) أو في (ب) ولا نستطيع القول إنه في المسافة بين (أ وب) ففي كل آن يوجد الشيء المقذوف في أثنائه ساكناً(14).

ـ هل بالإمكان نقض تلك الحجج؟ نعم. لأنها قائمة على مغالطات، وأن زينون نفسه فاته أن مقدار المتوالية الهندسية اللامتناهية يكون لا متناهياً إذا كانت النسبة المشتركة أقل من (واحد)(15).

ـ إن حجتي الملعب وأخيل: قائمتان على مغالطة، مفادها أن هذه التجربة للمكان لا تستمر إلى ما لا نهاية بالواقع أو بالفعل بل بالقوة أو بالوهم فقط تتم هذه التجزئة.

ـ وكذلك بالنسبة إلى الزمان فلا يصح لنا القول بأن ما لا نهاية له من النقط يقع في زمن نهائي فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط. فعلينا حتماً أن نقول أيضاً أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط، فإذا كان من الممكن أن يقطع مكاناً لا نهائياً من حيث التقسيم فهو سيقطع أيضاً زماناً لا نهائياً من حيث التقسيم.

أما حجة السهم الطائر: فعلى الرغم من أنها أبرع الحجج، إلا أنها ظاهرة الخطأ وهي قائمة على أغلوطة منطقية (أغلوطة الحد الرابع) أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد. فحينما قال زينون (إن السهم في حالة انطلاقه) يوجد في نفس المكان فإن قوله (في نفس المكان):

ـ إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد دائماً في مكان مساو.

ـ وإما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر.

إن زينون يستعمل عبارته بالمعنيين، وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر. وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية. لأن من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساو، وليس بمعنى هذا أنه موجود في (كل الآنات) في نفس المكان بل هو متنقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر(16).

إن كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة، وإلا لم يكن ثمة تقسيم، ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزئين والصعوبة هي الانتقال من الجزء إلى الجزء الآخر.

كيف يتم التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل؟

هذه المشكلة أثارت كثيراً من الجدل في الفلسفة الإسلامية، لأن زينون عندما هدم نظرية الكم المنفصل فإنه أرسى دعائم نظرية الكم المتصل، وقد ناقشها النظّام بجدية تنال الإعجاب.

لقد كان معروفاً لدى النظّام أنه لدى اليونان مذهبين:

أحدهما: يقول بأن الوجود الحقيقي واحد وأبدي وثابت لا ينقسم وخال من الخواء وهو مذهب (بارمنيديس وزينون).

والثاني: يقول بأنه توجد كثرة في الأشياء صاعدة وانتقالية ومتحركة وقابلة للانقسام إلى أجزاء يفصلها عن بعضها خواء وهذا هو مذهب فيثاغورس وهيرقليطس.

وإلى أي المذهبين يميل النظّام؟ هذا ما سوف أعرضه فيما بعد.

مذهب الذرّة أو الكثرة:

مرّ هذا المذهب بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: كانت البداية على يد **إمباقليس** (483 ـ 423 ق.م) من أهالي مدينة (أكراجاس) على الساحل الجنوبي من صقيلية. كان في شبابه ينتمي إلى النحلة الأورفيّة مما جعله يدعي النبوة وأنه أتى بالمعجزات السحرية الكثيرة. ويقال أنه تحكم بالريح، وأنه أعاد الحياة إلى امرأة ميتة. وقد وضع حداً لحياته عندما ألقى بنفسه في فوهة بركان (إتنا) ليثبت أنه كان إلهاً فشوي بدنه من الرأس إلى القدم(17).

رد إمبادقليس الأشياء كلها إلى الأصول الأربعة (الإسطقسات) وهي (الماء والهواء والنار والتراب) ثم أضاف إليها عنصرين غير ماديين هما (المحبة والغلبة) ليفسر بهما كيفية وجود هذه الأشياء في العالم وهذه العناصر بسيطة لا يمكن تجزئتها إلى عناصر أبسط(18).

وقد برهن على أن الهواء عنصر قائم بذاته من خلال تجربة، فإذا وضعت آنية مقلوبة في الماء فإن الماء لا يدخل فيها، لأن الهواء الداخلي يضغط على الثغرات المحكمة فيصد الماء عن الدخول حتى تميل الإناء فيخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساو له من الماء(19).

كما برهن على القوة الطاردة عن المركز فإذا أدرت فنجّاناً من الماء مربوطاً بخيط فإن الماء لا ينسكب منه. كما أنه عرف أن القمر يضيء بأشعة منعكسة عليه. وقال إن الضوء يستغرق في انتقاله زمناً قصيراً لا نتمكن من ملاحظته. وأن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس(20). وقال: إن العالم المادي (الطبيعة) كروي الشكل. وفي العصر الذهبي كان مملوءاً بالحب. وبالتدريج دخل عليه الكره والبغضاء حتى طرد الحب، ولكنه سيعود كرة أخرى بالتدريج وقد فسر الحركة في الكون مع اعترافه بحجج بارمنيديس عن الوجود وهي:

ـ إن الوجود واحد مطلق، وهو ثابت لأن التغير معناه إضافة شيء لم يكن من قبل وعلى هذا فالوجود غير متغير، لأن التغير يقتضي المكان، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية، فإذا لم توجد أجسام لم يكن ثمة مكان وبالتالي لن تكون ثمة حركة.

ـ وإن الوجود قديم أبدي لأنه قد كان حادثاً فإما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره، والفرض الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود. والفرض الأول غير صحيح لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون أخرى؟ ومعناه أن هناك دافعاً سبب اختيار هذه اللحظة ولا بد أن يكون هناك شيء غير الوجود وهذا محال. وعليه فالوجود قديم أزلي وهو الكل وهو واحد وهو ثابت(21).

وقد أبى إمبادوفليس الأخذ بمبدأ الواحدية، وذهب إلى أن مجرى الطبيعة خاضع في نظامه (للمصادفة والضرورة) أكثر مما يخضع للغاية المنشودة. لذا كان أقرب إلى العلم الحديث من فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو(22).

المرحلة الثانية: وكان الفيلسوف المجلّي فيها **أنكساجوراس** (500 ــ 432 ق.م) الذي أرجع جميع الأشياء إلى مبدأين أساسيين:

ـ المادة (الهيولى): التي هي عبارة عن هباء لا صورة له، مؤلف من عدد من العناصر لا حصر لها.

ـ العقل: وهو الذي يدير المادة وينظمها(23).

وكان انكساجوراس أول مفكر قال: «إن العقل هو العلة الأولى للتغيرات الطبيعية»(24).

وأول مفكر قال: «إن الشمس صخر ملتهب وإن القمر من تراب وأن فيه جبالاً»

وذهب إلى أن كل شيء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار شتى العناصر جميعاً، وإنما تبدو الأشياء على ما هي عليه تبعاً للعنصر الغالب عليها. (كالنار فالعنصر السائد عليها هو النار. كما أنه لم يوافق على وجود الفراغ.

وقال: «إن للعقل قوة على كل شيء تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائي يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر كبقية الأشياء التي تحتوي على أجزاء من الأضداد كالحار والبارد والأبيض والأسود، التي توجد في الثلج. والعقل مصدر الحركة كلها، فهو يسبب حركة دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله فتجعل أخف الأشياء تنزاح إلى الحافة ويجعل أثقلها يهوي تجاه المركز. والعقل متجانس وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين وكل الفوارق في درجات الذكاء إن هي في حقيقة الأمر إلا نتيجة لفوارق الأجسام(25).

المرحلة الثالثة: مرحلة اكتمال المذهب الذري

ديموقريطس (460 ـ 370 ق.م) قال بالجزء الذي لا يتجزأ (الذرة)، وإن العالم المحسوس الذي نراه ظهر عن اجتماع عدد من الذرات، وإنها ذات طبيعة واحدة أي أنها لا تختلف في كيفياتها، ولكنها تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها. والعقل أو الروح مركب من ذرات ولكنها ذرات مستديرة ملساء. ويعتبر هذا المذهب ثنوياً لقوله بنوعين من الذرات:

ـ الذرات التي يتكون منها الجسم.

ـ الذرات التي يتكون منها العقل.

وكان الذريون على حق بقولهم: إن الكثرة التي يدركها الحس تتطلب الكثرة في الوجود الحقيقي(26). **بمَ يتفق الذريون مع الإيليين وبمَ يختلفون؟**

قال **الإيليون** بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء، ولما كان الخلاء عدماً فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا. فلما رأى **الذريون** ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغير وأن الخلاء لا شيء.

ولكنهم قالوا من ناحية أخرى بعكس ما قاله الإيليون وهو أن الوجود أيضاً يحتوي العدم والخلاء، وبذلك لم ينكروا التغيرات ولم يعدوها من خداع الحواس وإنما هي شيء حقيقي يجب تفسيره عن طريق الخلاء. وهكذا فالأشياء ليست واحدة بل كثيرة ولا نهائية.

وقالوا: الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف لاتصافها بصفات الوجود الثابت، وبما أنها خالية من الخلاء الذي به يمكن أن تقسم الأشياء فإن هذه الأشياء لا تقبل القسمة ذلك أنها الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء وهي لا تنحل إلى شيء من الأشياء(27).

ما هي صفات هذه الذرات؟ لهذه الذرات صفات مختلفة من حيث الكم والكيف.

الصفات الكمية: صفات أولية صادرة عن طبيعة الذرات نفسها(1) كصفة الشكل. فالمستديرة المصقولة هي المادة الخاصة بالنار(2). وتختلف من ناحية المقدار وهذه عائدة إلى صفة الشكل(3). وهناك صفة الوضع، فالتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع.

أما الصفات الكيفية: فهي صفات ثانوية، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات، فهناك صفات مثل (الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق) ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء لذا نراها تختلف باختلاف الأفراد وهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة.

وقالوا: إن كل التغيرات تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها.

- فالكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن.
- والفناء المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء وهذا غير ممكن.
- أما التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم فهو تغير ممكن، بل هو موجود بالفعل، ومصدره اجتماع الذرات، أو انفصالها، والتغير مرجعه إلى أسباب كمية، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها(28).

كيف نشأ العالم؟

في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء، وهذه الحركة أزلية أبدية، والحركة نوعان:

1 ـ نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء وهي حركة أفقية. فيها اصطدمت الذرات ببعضها فتكونت عنها حركة دائرية.

2 ـ ونوع متعلق بحركة الذرات من أجل تكوين العالم. وهذه حركة دائرية على شكل دوامة وعنها حدث هذا الوجود.

ولكن **أبيقور** (341 ــ 270 ق.م) خالف ديمقريطس قائلاً إن الذرات لا تصطدم في الخلاء بعضها ببعض ليتكون من ذلك دوامات، ولكنها حين تسقط، تنحرف عن مسقطها الطبيعي وتكوّن الأجسام.

ـ كيف نشأت الكائنات الحية؟

نشأت عن نوع خاص من الذرات هي الذرات اللطيفة المستديرة، أي عن طريق الذرات النارية، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم الإنساني. وفي العقل توجد

أرقى أنواع الذرات وعنها ينشأ التفكير. وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هـذا ينشأ الخيـال. كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف.

ويفترض ديمقريطس وجود سيّالات مستمرة فيما بين الـذرات بعضهـا ببعـض ومـن هنـا يفسـر التأثير من دون تماس.

وخلاصة قولهم: إن العالم يحتوي على عدد لا متناه من الذرات التي لا تنقسم ولا ترى، وهي في حركة مستمرة دائمة بسبب تصادم كل منها بالأخرى وارتـداد كـل منهـا عـن الأخـرى وبذلـك يتكون الكون والعالم(29).

طرق وصول الفلسفة اليونانية إلى النظّام

ذكر عبد القاهر البغدادي «أن النظّام خالط بعد كبره قوماً من ملحـدة الفلاسـفة»(30). في حـين قال الشهرستاني: «إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»(31).

- فمن هم الفلاسفة الذين خالطهم؟ وأين جالسهم؟

- وما هي الكتب التي طالعها؟ علماً بأن الكتب الفلسفية لم تكن قد ترجمت بعد؟

اكتفت تلك المراجع بالقول: «إنه جالس هشام بن الحكم الرافضي». ثم ذهبت تلك المراجع إلى أن النظّام «كان على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث»(32).

لم توضح المراجع العربية تلك المسألة، وتركتنا للظنون. لقد خالط النظّام صابئة حران في مدينة الرقة، وكذلك المترجمين المسيحيين الذين ربطته بهـم صداقـات. كمـا جـالس المنانيـة ولـه معهـم مناظرات، وأهم تلك المصادر ما وصله عن طريق الفرق الإسـلامية الـتي كـان لديهـا بعـض الكتـب والرسائل الفلسفية التي كانت تتداولها سراً خوفاً من رميهـم بـالكفر والزندقـة، قـد ترجمهـا لهـم أصحاب النحل والديانات الأخرى.

ففي البصرة جرت مناقشات سـاخنة بـين المعتزلـة وغـيرهم، وكـان الجميـع متفقـين علـى أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا أتباع **الفضل بن عيسى الرقاشي** الذين جـوّزوا الكفـر علـى الأنبياء لأن أي ذنب يصدر عنهم فهو كفر(33). وقال **جعفر بن حرب الثقفي** (تـوفي 234 هــ) إن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وجوّز على الأنبياء إظهار كلمـة الكفر على سبيل التقية ما عدا الكذب في التبليغ(34).

وجوّز الحشوية من أصحاب **محمد بن كرّام** (توفي 255 هـ) إقدام الأنبياء على الكبـائر، ولكـن المعتزلة ومنهم النظّام نفوا ذلك وجوزوا تعمد الصغيرة ما لم تكن مخالفة للعقل. ومن تلك المناظرات خرج المعتزلة بالأدلة المتكافئة كقولهم: «لا يجوز أن يعتقد شيء بالتقليد، ولا بـد مـن دليـل». ثـم يدللون ويختلفون ثم يرجعون إلى القول بالأدلة المتكافئة(35).

قال **أبو سعيد الحضرمي**: «إن كان الله عدلاً كريمـاً، جـواداً عليمـاً، رؤوفـاً رحيمـاً، سـيصير جميع خلقه إلى الجنة لأنهم جميعاً يجتهدون في طلب مرضاته، ويهربون مـن وقـع سـخطه بقـدر

علمهم ومبلغ عقولهم، وقد يزين لهم الباطل باسم الحق، شأنهم في ذلك شأن الرجل الذي حمل هدية إلى ملك، فعرض له في الطريق قوم شأنهم الخداع والمكر والاستلاب فنصبوا له رجلاً، وسموه باسم الملك الذي قصده فسلم الهدية إليهم. فالملك الذي قصده إن كان كريماً يعذره ويرحمه ويزيد في كرامته وبره حين يقف على قصته وهذا أولى به من أن يغضب عليه ويعاقبه(36).

ولكن حلقة النظّام في بغداد أفرزت فيلسوفاً هو **أحمد بن حابط** (توفي 230 هـ). كان مؤمناً يحكّم العقل في عقيدته، لم يستسغ زواج الرسول (ص) بأكثر من أربع نسوة لأن الرسول كان القدوة وعليه الالتزام بما جاء به. ونسب إليه ابن الراوندي بدعتين:

الأولى: قوله أن للخلق خالقين أحدهما قديم هو الباري تعالى، والثاني محدث هو المسيح وإن الفناء جائز عليه لأنه مصنوع، وهذه هي بدعة مرقيون (توفي 138) وقد حرمته النصارى.

والثانية: قوله بالتناسخ، وأن الله أبدع خلقه سالمين عقلاء بالغين وخلق فيهم معرفة العلم به، وأسبغ عليهم نعمته، وابتدأهم بتكليف شكره فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به فكان مآلهم دار النعيم، وعصاه بعضهم في جميع ما أمر به فكان مقرهم جهنم، وأطاعه البعض في بعض ما أمرهم به فأخرجهم إلى دار الدنيا، وألبسهم هذه الأجساد، وابتلاهم بالشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوان على قدر ذنوبهم لا يزالون في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى(37). وهذه هي دعوة الحرانية.

لِمَ لم يطرده النظّام من حلقته؟ ترى هل كان راضياً عليه؟ أعتقد أن النظّام كان يخالفه الرأي ولكن إيمانه بحرية التفكير جعله لا يتعرض له. ولكن **أحمد بن أبي داؤد** (المتوفي 243 هـ) أخبر الواثق بإلحاده، فأمره أن يقيم حكم الله فيه، فمات قبل أن يحاكم(38). انتشر مذهب ابن حابط في مدينة عانة على نهر الفرات وظل له أتباع لمدة طويلة. ثم انتحلوا مذاهب أخرى نقلوا إليها معتقداتهم هذه.

كان النظّام ماهراً في فن المناظرة، وكان يوصي أتباعه: «إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل في العلم وفي أي طبقة هو، فكن عالماً في صورة متعلم ثم اسأله سؤال من يطمع في بلوغ حاجته منه. والعوام أقل شكوكاً من الخواص. لا يتوثقون في التصديق، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد. وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك(39). وقد اعتمد النظّام في مجادلاته على منطق أرسطو في قوانين الفكر الأساسية.

كان النظّام يتبع طريقة سقراط في الجدل. وله ولع بمناظرة أصحاب المقالات والديانات. وإذا كان المسلمون يربطون بين الزندقة والمنانية، فإن النظّام ممن حارب تلك النحلة. وله معهم مناظرات. وكان يناظر (أبا عيسى الوراق وأبا شاكر الديصاني)، نقلها لنا أبو الحسين الخياط. قال إبراهيم النظّام: «حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا: الظلمة. قال إبراهيم: فإن ندم على فعله وقال: كذبت، فمن القائل: قد كذبت؟! اختلط الأمر عليهم ولم يدروا ما يقولون. قال إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب فيه وهذا هدم قولكم.

وإن قلتم: إن الظلمة هي التي قالت: «قد كذبت» فقد صدقت. فالظلمة قد صدقت وكذبت معاً، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان وهذا هدم قولكم»(40). وذلك هو القانون المعروف بقانون الوسط الممتنع. وقد عبر عنه بالقول «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» ومنه اشتق قانون الوسط المرفوع، فهو ينفي نفياً باتاً وجود وسط بين الإثبات والنفي، فالحكم إما صادق وإما كاذب ولا يمكن أن يكون شيء وراء ذلك(41) وهذه إحدى قواعد الهوية عند أرسطو.

وقد حوّل ابن الراوندي هذه المحاورة التي سمعها إلى اتهام إبراهيم بأنه وافق المنانية، قال: تعجب إبراهيم النظّام من قول المنانية «إن النور يأمر أشكاله المختلفة بالاستمرار في العالم بفعل الخير، وهو لا يجوّز منها فعل الشر. وإن الظلمة تذم على فعل الشر وإن كانت لا تستطيع فعل الخير. وهو يزعم أنه يجب على المسلمين أن يحمدوا الله على فعل العدل، وإن كان محالاً منه فعل الجور وأن يسألوه الحكم بالحق والخيرة في أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منه ترك ذلك والتخلف عنه».

فكيف لإبراهيم أن يتعجب من المنانية حين زعموا أن النور أمر بفعل الخير ثم زعم هو أنه لا يجوز من الله فعل الشر؟ فما أبعد الفرق بين قوله وما حكاه عن المنانية(42).

واتهم ابن الراوندي النظّام أنه قال: إن النور من شأنه أن يكون عالياً على كل شيء، وأنه إذا سلم من الشوائب المحتبسة في هذا العالم، لم يثبت طرفة عين وارتفع على كل شيء حتى يجاوز العرش إلا أن يكون من جنسه فإذا كان من جنسه اتصل به ولم يفارقه وهذا بعينه قول المنانية(43). نعم. ذكر الجاحظ قولاً يشبه هذا القول. قال أبو إسحق: «لو أن شمعة أشعلت في البيت المسقوف، لارتفع الضوء في الهواء حتى لا تجد منه على الأرض إلا الشيء الضعيف»(44). وقوله هذا لا يكفره لأن الأمر الذي كفرت فيه المنانية ليس قولها بذهاب الضوء نحو الأعلى والظلمة نحو الأسفل، وإنما كفرت وألحدت لقولها: «إن النور والظلمة قديمان قدم الله وهذا لم يقله النظّام»(45)، بل إنه ناقشهم ورد قولهم: «إن النور لما دخل الظلمة زماناً ليصلحها صار يفعل القبح والجور اضطراراً لا اختياراً، ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض»(46).

وسألهم النظّام: إذا كان النور لم يزل مبايناً للظلمة، فهل مباينته لها طباعاً أو اختياراً؟ فإذا كان ذلك طباعاً، فإن أفعال الطباع لا تزول إلا بزوال الطباع. وإن كان اختياراً، فما يدريك إذا كان النور مختاراً؟ لعله سيختار الشر على الخير؟ ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟

ولكن العجب العجاب هو رد ابن الراوندي على النظّام: «كيف يصح هذا منه وهو يزعم أن الله مختار للعدل وأنه محال منه اختيار الجور، وأن من طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات.

ولكن الخياط دافع عن النظّام: «اعلم علمك الله الخير (مخاطباً الراوندي) أن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه المنانية. فيقول: وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالان على من وصف بهما ويتعالى الله على ذلك علواً كبيراً. وأما ما عارض به إبراهيم من اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ومفارقته له

فإنه يقول: إنما يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار ويمنع الماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع. فأما إذا خلي وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله(47).

فلسفة ما وراء الطبيعة عند النظّام

كل فلسفة هي بالضرورة فكر يعبر عن روح العصر، وكان إبراهيم النظّام أول فيلسوف برز في تلك الحقبة. فلِمَ لم يشتهر بالفلسفة كشهرة الكندي؟

أفترض من جانبي أن الكندي اقتصر على الفلسفة دون غيرها، بينما كتب النظّام في الفلسفة وعلم الكلام بل والفتيا، وارتبط بمذهب الاعتزال، فبدا للباحثين وكأنه من علماء الكلام دون غيرهم. وقد عناه إرنست رينان بقوله: «إن الحركة الفلسفية في الإسلام ينبغي أن تلتمس عند المتكلمين وفي علم الكلام بنوع خاص».

وفي زمن الخليفة المتوكل (232 ـ 247 هـ) حامي الفكر السني، دمرت كتب النظّام الفلسفية وغيرها، ولم يبق منها إلا نتف يستشهد بها خصومه أو محبوه، وفي هذا عناء للباحث حينما يريد تكوين صورة عن فلسفة النظّام الذي بحث في مسائل تختص بما وراء الطبيعة وأخرى طبيعية، وسأبدأ بذكر فلسفة ما وراء الطبيعة. ولضرورة الدراسة وتسهيلها على القارئ، سأعرضها من خلال المواضيع التالية:

- الله سبحانه وتعالى (إثبات الذات ونفي الصفات).
- علم الله وعلم الإنسان.
- النفس والحشر والمعاد.
- أهمية الأنبياء والرسل في خلاص الإنسان.

الله سبحانه وتعالى

لا يخالف النظّام جمهور المسلمين والمعتزلة خاصة في تنزيه الله المطلق، فهو ليس كمثله شيء، وينفي عنه التّجسيم، وأن ما ورد في القرآن الكريم من صفات تدل على التّجسيم كقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) كناية عن قوته. فالتّأويل ضروري لفهم القرآن، وفي التّأويل نفى المعتزلة والنظّام الصفات الزائدة عن الذات. قال النظّام أن الله لا يوصف بصفة موجبة، وأن أفعاله كلها كمال. ولأن النظّام من أهل العدل والتوحيد قال: إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، وإن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح. والنظّام كان يحيل قول من يزعم أن الله يقدر على الظلم والكذب. بأنهما لا يصدران إلا من ذي آفة ليجتلب لنفسه منفعة، أو يدفع عنها مضرة، والله منزه عن ذلك. قال الأشعري: كان النظّام والجاحظ والأسواري يقولون: لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

وإلقائهم في جهنم(48). وانفرد النظّام بقوله: لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي وأحال ذلك(49). وقال: لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات، لأنه لا عرض إلا الحركات وهي جنس واحد، ولا يجوز أن يقدر على الجوهر ولا على أن يخلق الإنسان في غير حياة(50).

لِمَ قال النظّام ذلك؟ لأن الله عند النظّام خلق الطبيعة والكون ضمن سنن وقوانين ولن تجد لسنن الله تبديلا.

كان النظّام يذهب مذهب الأفلوطونية المحدثة. وهو أن الله في جود دائم يفيضه على العالم، ولولا هذا الفيض لفني العالم. حكى الجاحظ عن النظّام قوله: «تتجدد الجواهر حالاً بعد حال وأن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها، فالجسم لا يبقى ببقاء ولكنه يخلق في كل حال، والحال هو الصورة والمحل هو الهيولى»(51).

هذه الفكرة الجريئة الغريبة عن مفاهيم علماء الكلام في ذلك الزمان، دعت خصومه إلى التقاطها وترويجها عنه، بينما حاول أنصاره نفيها عنه. حكى الأشعري أن النظّام كان يقول: «إن الجسم في كل وقت يخلق، فالخلق عملية مستمرة». وهذا هو مضمون قول الجاحظ. ولكن أبا الحسن الخياط قال: «إن هذا القول لم يحكه عن النظّام إلا الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه»(52).

رأي النظّام في خلق العالم

أريد أن أتعرض للمصادر الفلسفية التي اعتمد عليها النظّام في حدوث العالم وخلقه، وهذه المصادر يونانية. ولكني وجدت في دراسة للباحث غالب هلسا قوله: «لن ألجأ إلى البحث عن أصول فكر النظّام في الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات، فهذه عملية مضللة ولا أرى فيها جدوى. وهذا الاتجاه قائم عند بعض الدارسين الذين يودون أن يبرهنوا أن العقل العربي عاجز عن الابتكار.. وأن تقييم فكر النظّام يجب أن ينطلق من تقييم العلاقات الداخلية في مذهبه ومن تأثره وتأثيره بعصره»(53).

أما أنا فإني أرى أن النظّام، كفيلسوف عبقري لم يبدع من فراغ وإنه استلهم كل ثقافة عصره، وما وجد فيها من فكر يوناني أو فارسي أو غيره. والإبداع لا بد له من تمثل معطيات الفكر البشري ولا ضير على الفكر العربي إن استخدم تلك المعطيات. وأقول: إن شراح مدرسة الإسكندرية، قلب العالم المتحضر، انقسموا إلى فصيلين:

الفصيل الأول: وهم أتباع **هيرقليطس**. قالوا: إن العالم أزلي لا بداية لوجوده. وهو أبدي لا نهاية لآخرته. وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول. ولو كان الباري سبحانه متقدماً بالزمان على العالم لكان قبل الزمان زمان وهذا خلف. والمادة قديمة والعالم قديم، بل تجرأ هيرقليطس ونفى أن يكون هذا العالم قد خلقه أحد من الآلهة ولا أحد من البشر ولكنه كان دائماً وسيكون النار الأبدية التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب(54). وقد عبر عن قابلية الأشياء والظواهر للتحول عن طريق مفهوم الفيض. وعندما جاء **ثامسطيوس** حاول تعديل النظرية بتخفيف

اللهجة فقط. قال: إن الخلق ليس سوى الصدور وسوى الانقسام الموجود إلى فلقتين، وليس للفاعل في هذا الافتراض من عمل سوى استخراج بعض الموجودات من بعض وتفريق ما بينهما. والفاعل غير منفصل عن الهيولى كما تحدث النار من النار، أو أن الفاعل منفصل كما تلد الحيوانات والنباتات المثيل.

الفصيل الثاني: اعتمدوا على رأي **أرسطو**. وملخصه كون الفاعل يضع بذات المرة مركب الهيولى والصورة، بمنحه حركة وبتحويله إياها حتى تنتقل إلى الفعل، والصورة موجودة ولا يمكن خروجها من العدم، وأن الهيولى لها قابلية التلقي.

لم ترضَ الكنيسة المسيحية وعلماؤها على هذه الآراء الملحدة فرد عليهم الفيلسوف يحيى النحوي (وهو أسقف الإسكندرية) قال: إن الفاعل هو الله يحدث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هيولى سابقة(55). فسر مار يعقوب الرهاوي ذلك (623 ـ 708) بقوله: أبدع الله هذا العالم بإشارة من إرادته وبلمح من قوته الهائلة، بلحظة زمن واحدة غير متجزئة وخاطفة فأبدع مادة جسمانية (الهيولى) كافية لجميع متطلبات أعماله الكثيرة والعجيبة، ولمختلف الطبائع الجسدية المتباينة الأصناف التي لا يشبه بعضها البعض والتي لا يحصى عددها(56).

اطلع النظّام على هذه الفلسفات في أديرة الجزيرة عندما كان مقيماً بالرقة أيام البرامكة وكان من صنائعهم، وللنظّام برهان على حدوث العالم، كان أصحابه يهولون به على الناس وهو مأخوذ عن يحيى النحوي ومار يعقوب الرهاوي، ومجمله: «أن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها وهذا دليل على ضعفها وحدوثها وعلى وجود محدث لها هو الله»(57). ثم جاء الخياط موضحاً قول النظّام: «قال النظّام ووجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات نفسيهما، فعلمت بوجودهما مجتمعين أن لهما جامعاً، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر فضعيف، وضعفه دليل حدوثه وإن من اخترعه وأحدثه لا يشبهه، وهو الله رب العالمين»(58).

رأي النظّام في علم الله وقدرته

كان النظّام يذهب إلى أن الله عالم بالأشياء كلها، أجناسها وأنواعها وأشخاصها، وهو يتفق ورأي **يحيى النحوي** الذي اعتمد قول أرسطو: «إن الله يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة، فعلم الله يتعلق بالكليات فقط». وقال يحيى النحوي أن علم الله يتعلق بالكليات والجزئيات معاً، بينما علم الإنسان قائم على الجزئيات (الأشخاص) ويقوم على الحس والخيال وهذا يعني تغير الإدراك وتجدده(59).

وعلم الله هو صفة المعلومات القائمة بذاتها، وإن علم الله منزه عن الزمان، فهو من الأزل إلى الأبد، وهو واحد متصل بالنسبة إلى ما هو خارج عنه، فلا يخفى عليه شيء «لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء» بينما علم الإنسان هو كلي يتفرع عنه الكثرة وهي إفراده الخارجية التي استفيد منها، وإذا علم فقد كمل.

وقد اتهمه ابن الراوندي «أن النظّام زعم إن الله تعالى إذ علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه. (ويضرب مثالاً على ذلك) فإذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم أن تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال هذا محال. قيل له: فإذا كان لا يقدر في زعمك على ترك ما فعل ولا على تقديمه وتأخيره، فما الفرق بينه وبين المطبوع والمضطر؟ وهل للمضطر صفة غير ما وصفت به ربك؟ لم ينفِ الخياط هذه التهمة واكتفى بالقول: هذا الذي حكاه عن إبراهيم. أكثر الأمة توافقه عليه(60). هذه التهمة باطلة، فعلم الله عند إبراهيم النظّام هو من الأزل إلى الأبد كي لا تجوز عليه الكثرة أو التبدل في الإدراك وتجدده. وإن نقد ابن الراوندي يتعلق بالإرادة والاختيار لا بعلم الله الأزلي.

والإرادة هي قوة مركبة من شهوة وحاجة، وخاطر وأمل، ثم جعلت اسماً لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم بأنها تبغي أن تفعل أو أن لا تفعل، والإرادة إذا نسبت إلى الله، فالمراد بها المنتهى، وهو الحكم دون المبدأ فإنه تعالى غني عن النزوع بها، والإرادة الحادثة هي من صفات الإنسان ذي الحاجة والله تعالى منزه عن ذلك.

قال الأشعري: كان المعتزلة متفقين على أن الله مريد على الحقيقة، وأن وصف الله بأنه مريد من صفات الفعل، إلا النظّام والكعبي فقد قالا: إن معنى أن الله مريد للشيء إن فعله على حسب علمه أو أوامره. وقالا: إنه مريد بإرادة حادثة (61) إن النظام لا يذهب إلى أن إرادة الله حادثة إلا حسب علمه الأزلي. والإرادة الحادثة هي من صفات الإنسان ذي الحاجة والله منزه عن ذلك.

في هذه المسألة المضطربة التي يرويها عنه الخصوم، يقول هوروفيتز: إن النظّام قد تأثر بالرواقيين وقولهم الجبري، وهو يؤيد اتهام ابن الراوندي «من أن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار». ولكن ماكس هورتن يستبعد رأيه، ويقول: «إن معنى كلام النظّام هو أن الله ماهيته علم، وإن خلقه تعقل، وهو بهذا يرجع إلى أرسطو الذي يرى أن ماهية الله علم، وخلقه أثر لعلمه، يصدر عنه بالضرورة»(62). وهذا يؤدي إلى القول أن الشر ليس عمل الله، بل هو نتيجة الهيولى المعاكسة لمقاصده، فالله لا يعمل مختاراً كما يزعم غيره من المتكلمين(63) بل يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون «أن الله هو فاعل الخير وحده في العالم» وأن النفس الإنسانية انبثقت من الكيان الإلهي، وهي ذرة في أزليته وأن الشر يأتي من الجسم المظلم متأثراً بالأهواء البشرية فيفعل الشر وهذه أمور تنزه الله عنها(65).

النفس والحشر والمعاد

النفس أو الروح من الأبحاث التي كان علماء الكلام، يتهيبون الخوض فيها، لأن الله سبحانه وتعالى خاطب نبيّه «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي». ولكن لم تمض إلا سنوات وإذا بمسائل الروح تناقش في الأديرة والمدارس، التابعة لها وفي حلقات المساجد، وإذا بالفلاسفة يعرضون تاريخ هذه المسألة: وإذا بالصابئة وأتباع فيثاغورس، يجعلونها شيئاً عالياً لا

صلة لها بالأجسام إلا صلة انسجام مع البدن، وهي القائد البصير لهذا الجسم الكثيف، وهي الموجه للحواس ومجمع المعاني. وتابعهم أفلاطون ولكنه جعلها عاقلة حكيمة غير متلاشية وللحيوانات عين النفس البشرية العاقلة وضرب مثالاً على ذلك بالنحل والنمل. والإنسان بعضه متلاش هو الجسد وبعضه غير متلاش هو الروح وهي خالدة. ولكن أرسطو خالفهم قائلاً: إن النفس هي كمال الجسم وإنها جوهر روحي منزه عن المادة بسيط، لا تتجزأ ولا تتركب من العناصر وهي عاقلة متحركة من ذاتها لطيفة خلقت لغاية الاتحاد بالجسم وهي تتلاشى بتلاشيه. ثم رد عليه يحيى النحوي قائلاً إن النفس غير هيولانية (مادية) بسيطة خالدة، ومتى كان العقل في حال الفعل وجب اتصاله بالشيء المتصور وليس العقل شيئاً سوى عقل البشر بأسره(66). ما معنى هذا القول؟ هذه الفكرة أخذها يحيى النحوي عن شروح **الإسكندر الإفروديسي** في شرحه لفكرة النفس عند أرسطو وهي أن العقل المنفعل هو خارج الإنسان، وإن مصدره من الله، وإنه متعدد بالأفراد الذين يشتركون فيه شأن الشمس التي تنشر من مركز واحد ما لا يحصى من الأشعة.

وفي تحديد النفس عند النظّام نلمح عنده فكرة **مار يعقوب الرهاوي** الذي قال: إن لفظ النفس الوارد في لغتنا الآرامية مقتبس من اللغة العبرية، والنفس هي جوهر مخلوق حي ذاتي الحركة. وهي عاقلة ومن دون جسم أعدها الله خالقها للارتباط بالجسد، وليس العقل شيئاً آخر غير هذه. فهي العين العاقلة القابلة للنور والمرشدة للنفس، والعقل هو عين هذه النفس(67) والإنسان على الحقيقة هو الروح. وذهب النظّام إلى ذلك المعنى عندما قال: إن الإنسان مكوّن من جسد وروح ولكنه كان يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح ولكن عارضه أستاذه أبو الهذيل العلاف الذي كان يرى أن الإنسان هو الشخص الظاهر وأن التسمية تقع على الجسد دون النفس، أما النفس فهي عرض كسائر أعراض الجسم(68) فرد عليه النظّام: «إن البدن آلة الروح وقالبها، وهو آفة على الروح وحبس لها، ولكنه باعث لها على الاختيار، ولو خلقت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار(69).

ينسب **الشهرستاني** للنظام رأياً فيه غرابة يقول: إن النظّام وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو الروح، ولكنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعيين، إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن(70). إن النظّام أخذ بتعريف أفلاطون للنفس عندما جعل للحيوانات عين النفس البشرية العاقلة وضرب مثالاً على ذلك النحل والنمل(71).

وبالموت يتحلل الجسد لأن النفس قد غادرته. وقد قال **برقلس** (410 ـ 485) إن الكون والفساد لا يتطرقان إلا إلى المركبات لا البسائط، كالنار التي في أجسادنا تحاول الانفصال إلى مركزها فينحل الرباط ويفسد الجسد(72). ذكر الجاحظ عن النظّام قوله: ضياء النفس كضياء دخل من كوة فلما سدت الكوة انقطع بالطفرة.. والنفس من جنس النسيم وبفساده تفسد الأبدان وبصلاحه تصلح(73). والروح بعد الموت لا تتلاشى بتلاشي الجسد بل تذهب إلى دار القرار فتثاب أو تعاقب ولكن أرواح البهائم لا تدخل الجنة، ولكن الله ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها

في أي الصور الحسان أحب. وكان أبو الهذيل العلاّف يكره هذا الجواب ويقول: سواء عوامنا أو خواصنا. قلنا لهم إن أرواح كلابنا تصير إلى الجنة، أم قلنا أن كلابنا تدخل الجنة(74).

قال الجاحظ: قيل للنظام: أي أمور الدنيا أعجب؟ قال: الروح(75). وهو لا يميز بين الروح أو النفس أو الحياة وكلها عنده روح وهي جسم لطيف، وهي جزء واحد غير مختلف ولا متضاد وليست نوراً ولا ظلمة(76).

حاول بعض المستشرقين رد فلسفة النظّام إلى الرواقية كما قال هورفينتز بإن معنى قول النظّام بأن الروح جسم لطيف هو النسمة عند أهل الرواق، وأما التداخل الذي قال به النظّام بين الروح والبدن فهو التداخل التام عند أهل الرواق. إن هذا الرأي قد جانب الحقيقة، فأهل الرواق يعتبرون الإنسان كله مائث ومتلاش جسداً وروحاً معاً. كما أن ماكس هورتن رد فلسفة النظّام في النفس إلى جالينوس الذي قال أن قوة النفس متأتية من امتزاج العناصر وتفاعلها مع بعضها، والحقيقة أن النفس لا تمت إلى ذلك بصلة لأنها بسيطة روحانية صرفة ولا يمكن أن تكون متأتية من امتزاج العناصر وتفاعلها مع بعضها(77) وهذا هو رأي النظّام.

قال ابن الراوندي «إن إبراهيم يزعم أن الأرواح جنس واحد، وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرابيح آفة عليها، وإن أهل الجنة يدخلونها وقد نفّس عنهم برفع بعض هذه الآفات، إلا أنه عنده لا بد أن يبقى فيهم بعضها وإلا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح.

وكان يزعم أنه لا بد أن يكون في أرواح أهل النار فضل على مقدار عذابهم أي أن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم. أي يدخل الله على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم. ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم وإلا لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب(78) ولكن الخياط رد عليه قائلاً: «أما قوله أن الأرواح جنس واحد فقد صدق، وأما قوله أن سائر الأجسام آفة عليها في دار الدنيا أما في الآخرة فهي نعيم وثواب وليست بدار آفات. فإن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز إلا بإدخال هذه الأجسام عليها.

ونسب إليه **أبو الحسن الأشعري** (المتوفى 330 هـ) قوله: «إن الله يعوض البهائم في المعاد، وإنها تعم في الجنة وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع فيه وإن الله يكمل عقولها حتى تعطي دوام عوضها»(79). وهذا ما استنكره أبو الهذيل العلاف. ولكن هل يكون الثواب في الدنيا؟ نفى ذلك النظّام وحصر الثواب والعقاب في الآخرة. وإن ما يفعله الله بالمؤمنين من المحبة والولاية ليس بثواب، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً، وليمتحنهم بالشكر عليه(80).

أهمية الأنبياء والرسل في خلاص الإنسان

وضع النظّام كتاباً سماه «إثبات الرسل»، وكتاباً آخر في الرد على الدهرية الذين قالوا: إن العقل الإنساني يكفي لكي يقود الإنسان في هذه الحياة، وهو الذي يوصلنا إلى الله، ولاحاجة لنا بالأنبياء. رد النظّام عليهم مفرقاً بين نوعين من المعرفة، المعرفة الإلهية التي تتم عن طريق

الوحي، وفيها إخبار عن الغيب، وفيها صلاح حياة الناس ومعاشهم في هذه الدنيا ولإرشادهم للحياة الآخرة والمعرفة البشرية عن طريق التحصيل.

إذن لِمَ يتهمه خصومه بإنكار النبوة والبعث؟ بل إنه حقدهم على كل مفكر حر. أنكر إبراهيم النظّام أن تنسب إلى الرسول (ص) بعض الأعمال الخرافية بحجة أنها معجزات كقولهم بانشقاق القمر وحديث البقرة وتكليم الحجر للرسول، وتسبيح الحصى. وتلك الأعمال تتنافى والعقل برأي إبراهيم. قال عنه **عبد القاهر البغدادي**: «إنه كان يعجب بقول البراهمة في إبطال النبوات، ولكنه لم يجسر على إظهاره. ولكن كتاب إثبات الرسل أفضل رد على البغدادي. ثم تابع الذهبي قول البغدادي، قال: «كان النظّام على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث وكان يخفي ذلك»(81).

لا نعلم كيف توصلوا إلى ذلك الحكم ما دام النظّام كان يخفيه ويظهر في كتبه ما يناقض قولهم، إنه الحقد الذي أبداه **أحمد بن حنبل** وأتباعه أيام المتوكل على الله. وصار أصحاب التراجم يصدقون كل من يتهم المعتزلة حتى ابن الراوندي صاحب كتاب فضيحة المعتزلة الذي ملأه بالكذب والبهتان صار المرجع الموثوق عندهم.

لم ينسب إلى النظّام أي قول أو تجديف ضد الأنبياء، وإنما نسبوا إلى أصحابه بعض الأقوال التي يشتم منها قلة الإيمان. وتلاميذ النظّام المعروفون به هم أبو عثمان الجاحظ، وعلي الأسواري وعلي بن ميثم التمّار وأبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري، ومعمر بن عباد السلمي، وثمامة بن أشرس وأبو شمر ومويس بن عمران البصري والفضل الحديثي وأحمد بن خابط العاني وأبو عفان الرقي وقاسم الدمشقي. ويبدو أنهم لم يكونوا متطابقين في الآراء، ولكل منهم نهجه الفلسفي الخاص به رغم إيمانهم بالله واليوم الآخر.

ـ أبو عثمان الجاحظ (150 ـ 255 هـ):

زعم أن الله لا يخلّد كافراً في الدنيا، وأن النار تخلّد الكفار فيها. قال ابن الراوندي: سألت بعض أصحاب الجاحظ كيف صارت النار هي التي تخلّد الكفار في عذابها وتصيّرهم إليها؟ فقال: إنهم عملوا أعمالاً من قبل فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها(82).

ثمامة الأشرس (عاش زمن المأمون): زعم أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وفسّاق أهل القبلة وعوامهم وأطفالهم المؤمنين والنبيين بأسرهم يصيرون في القيامة تراباً ولا يدخلون الجنة(83).

علي الأسواري: زعم أن الأمة التي بايعت أبا بكر بعد وفاة الرسول (ص) كان فيهم خلق كثير يسرون الكفر ويبغضون علياً لقتله من قتل من عشائرهم بين يدي رسول الله(ص).

معمر بن عباد السلمي (توفي 225 هـ): كان يزعم أن الأمراض والأسقام من عمل غير الله وكذلك ما يصيب النبات(84) والحيوان، ويزعم أن ليس في السموات والأرض اختلاف الليل والنهار

دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته، وإذا قيل له، أفيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى كما كان وحده؟ قال هذا محال. (علق الخياط على الاتهام): وشاركه في هذا القول كثير من الأمة(86).

علي بن ميثم التمار: زعم أن القرآن بدّل وغيِّر وزيد فيه ونقص منه وحرّف عن موضعه، وأن النبي (ص) استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه (علي بن أبي طالب) وإن الأمة بأسرها إلا نفراً يسيراً اجتمعوا على خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير من قدَّم، واستخلاف غيره(87).

أبو عفان الرقي (المتوفى 240 هـ): كان من أصحاب الجاحظ وأصحاب إبراهيم. زعم أن النظّام وأكثر أصحابه قالوا بأنه ليس يجوز لأحد أن يصف الله بالقدرة على إدخال أحد من أهل النار الجنة ولا إدخال أحد من أهل الجنة النار. ولا على إماتة أحد من أهل الدارين، وإن كان هو الذي أحياه ولا على ازدياد فيما يجازيهم به ولا على النقصان منه(88).

قاسم الدمشقي: زعم أن بعض حروف الصدق هي حروف الكذب وأن الحروف(89) التي في قول القائل (لا إله إلا الله) هي الحروف في قول من يقول (المسيح إله).

قصارى القول: إن المعتزلة تقول بسلطان العقل وكانوا دوماً على حذر من المعجزات ويميلون إلى عدم قبولها، وكان النظّام ينكر ما روي عن معجزات النبي (ص) من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبع الماء بين أصابعه(90).

ولكن النبي عنده معصوم عن الكذب في أداء الرسالة، وأن الله عندما اصطفاه من الناس، فهذا دليل واضح عنده على أن ذنوبه كلها مغفورة له. والإمامة جزء من النبوة إلا أنها بالاختيار. وأنه يحاسب على الخطأ، ولا بد لكل نبي في مفهوم النظّام من وصي يخلفه. وكان الإمام علي وصي الرسول (ص) ولكن الأمة من بعد وفاة الرسول قد خذلته. والإمامة كالنبوة ضرورية لبني البشر.

فلسفة الطبيعة عند النظّام

المحور الأول ـ المادة في الطبيعة

كان النظّام منقطعاً لخزانة كتب يحيى بن خالد البرمكي بالرقة. قال الجاحظ: «وحدثني موسى بن يحيى: ما كان في خزانة كتب يحيى وفي بيت مدارسه كتاب إلا وله ثلاث نسخ(90). وعندما سأل الجاحظ أبا إسحق النظام عن مكتبة يحيى ومدى غناها بالكتب وتنوعها قال له: إن الكتب لا تحيي الموتى ولا تحول الأحمق عاقلاً ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تشحذه وتفتق وترهف(91) الحس السليم.

وفي المدرسة التابعة للمكتبة كانت تجري دراسات لكتب الفلسفة، يدرِّس فيها فلاسفة أمثال أيوب بن القاسم الرقي. وهو الذي نقل كتاب الإيساغوجي لفرفوريوس الصوري وأيوب الأبرش الرهاوي. ونقل بعض المصنفات الفلسفية من اليونانية إلى العربية أما سلاّم الأبرش فقال عنه ابن النديم: «كان سلاّم الأبرش من النقلة القدماء في أيام البرامكة، نقل السماع الطبيعي لأرسطو». وكان يوسف الناقل الذي ينقل للبرامكة، هو أبو يعقوب يوسف بن عيسى المتطبب الناقل.

وكان تجري بينهم مناقشات حول الفلسفة اليونانية، وكانوا أحزاباً وشيعاً في العلم. فمنهم من يناصر أرسطو والفلسفة المشائية، ومنهم من يناصر أفلاطون والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ويعتمدون على شروح يحيى النحوي، ومنهم علماء الصابئة الذين يميلون إلى فلسفة فيثاغورس وفلاسفة اليونان القدماء أمثال أنكساجوراس وباميندس وهيرقليطس وديمقريطس وأبيقور. وفي تلك المدارس شحذت قريحة إبراهيم النظّام وكان يثني على آل برك متمثلاً قول الشاعر(92):

عند الملوك مضرّة ومنافع وأرى البرامك لا تضر،

إن كان شراً كان غيرهم له والخير منسوب إليهم أجمع

حضر جعفر بن يحيى البرمكي يوماً تلك المناظرات وكانت حول كتاب السماع الطبيعي لأرسطو. فقال النظّام (وكان من أنصار يحيى النحوي) قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال النظّام: أيما أحب إليك؟ أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله. ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه. فتعجب منه جعفر(93). هذه الحكاية غايتها أن تبين لنا شدة ذكاء النظّام، ونحن نستخلص منها، كيف كان النظّام يدرس الفلسفة في حلقات العلماء الفلاسفة ومن أين استقى مصادره. وكانت عدوى الفلسفة تنتقل إلى حلقات علماء الكلام في المساجد ويسمعها العامة، يروي لنا الجاحظ قصة طريفة حول الجزء الذي لا يتجزأ، قال: سأل بعض أصحابنا (المعتزلة) أبا لقمان الممرور (رجل سوداوي المزاج) عن الجزء الذي لا يتجزأ، ما هو؟ قال: الجزء الذي لا يتجزأ هو علي بن أبي طالب (ع). فقال له: أبو العيناء: أليس في الأرض جزء لا يتجزأ غيره؟ قال: بلى. حمزة جزء لا يتجزأ. وسألوه: وأبو بكر؟ قال: يتجزأ. فما تقول في عثمان؟ قال: يتجزأ مرتين.

علق الجاحظ: فقد فكرنا في تأويل أبي لقمان، حين جعل الأنام أجزاء لا تتجزأ، إلى أي شيء ذهب؟ لقد سمع المتكلمين يذكرون الجزء الذي لا يتجزأ، فهاله ذلك، وقرّ في صدره توهم: «أنه الباب الأكبر في علم الفلسفة» وأن الشيء إذا أعظم خطره سمّوه بالجزء الذي لا يتجزأ(94).

ليست تلك القصة بطرفة تروى للمتعة بل وللفائدة أيضاً وهي تعبر عن الحالة العقلية التي كان عليها المجتمع العربي آنذاك، في مجتمع صاعد محتاج للمعرفة. وكانت المعتزلة تدرّس تلك الأبحاث العلمية الفلسفية. قال الخياط: «إنك لا تجد حرفاً واحداً في الجزء إلا للمعتزلة فقط»(95).

وفي مصطلحاتنا الحديثة، المادة (الهيولى) هي نوع من الهباء لا صورة له مؤلف من العناصر التي لا حصر لها، ولا وجود للمادة دون صورة. ويسميها أفلاطون بالعالم المحسوس أو الشيء الذي له صفة الامتداد. وكان الثنوية يطلقون عليها مملكة الظلام، وقال عنها إبراهيم النظّام: أرأيت لو اشتمل (اليبس) الذي هو غاية التراب (ذرة الهباء) كله كما عرض لنصفه (فلق الذرة) أما كان واجباً أن يكون الافتراق داخلاً على الجميع؟ وهو يعني بذلك القول بالجزء الذي لا يتجزأ(96).

ذكر الأشعري قول النظّام: «لا جزأ إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ»(97).

قبل أكثر من ألفي سنة وفي زمن ديمقريطس كان المظنون به أن جميع الأجسام تتكون من ذرات دقيقة لا تنقسم. أما العلم اليوم فقد أثبت أن الأجسام تتكون بالفعل من ذرات ولكن هذه الذرات نفسها قابلة للانقسام(98).

وكان النظّام ينكر إمكان تجزئة الجزء الذي لا يتجزأ، بالفعل ويوافق أرسطو على إمكان تجزئة الجزء الذي لا يتجزأ بالوهم لا بالحقيقة (بالفعل) هذا الرأي ورد في الآراء الطبيعية المنسوبة إلى **فلوطرخس**(99) وهذا ما فهمه **ابن سينا** من الآراء التي نسبت إلى النظّام في هذا الموضوع.

إن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ أو (الذرة) قالها ديمقريطس، مصوراً أن العالم المحيط بنا يتألف من ذرات لا تحصى تتصف بالحركة الدائمة (كتراقص الغبار في شعاع الضوء) وتركيبها واحد، وإن اختلفت في الشكل، وهي لا تنقسم، بينما المكان الذي تشغله بالطبع قابل للانقسام رياضياً بغير حدود، وكل شيء ينبغي أن يكون جسيماً (الجزء الذي لا يتجزأ) وله كيفيات أولية هي الشكل والحجم والمادة تتبعها صفات ثانوية هي اللون والصوت والطعم(100).

ونسب إلى النظّام قوله: «إن النفس جسم لطيف مشابك للبدن». فهل هي ذرات لطيفة تتصف بالحركة، ولا تنقسم؟ وهل يمكن أن تتوزع بالبدن؟ أجاب الفيلسوف السرياني يحيى النحوي: أن النفس واحدة في كل إنسان وهي بسيطة لا يمكن أن تتجزأ لأن ما يتجزأ يتلاشى ويفنى. وعلى هذا الأساس كتب البطريرك سويرس الأنطاكي (توفي 538) توبيخاً إلى الراهب بطرس الذي قال بتجزؤ النفس وانحلالها مع الجسد(101). ومن قبل قال غريغوريوس النوسي: «النفس كائن روحي مخلوق حي عاقل منزه عن هذه المادة الكثيفة (الجسد) وهي تظهر قواها وأعمالها بحواس آلية جسمية»(102).

يحكي الإيجي (عضد الدين توفي 1355م) أن ما يشير إليه كل واحد منا بقوله «أنا» هو عند النظّام أجزاء لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل ولا تبدل(103). والروح هي التي تحس وتدرك بنفسها، وما الحواس إلا أبواب تدرك الروح منها الأشياء(104)، وللنفس حركات هي أفعال الإنسان وإرادات وكلها أعراض جنس واحد(105).

لماذا أنكر النظّام الجزء الذي يتجزأ في النفس؟ لأن النظّام عنده أن الروح هي جسم لطيف فإذا تجزأت تلاشت بتلاشي الجسد ومن ثم ينتفي الحشر والمعاد.

أما الأجسام الطبيعية فإنه يوافق على تجزئة الجزء الذي لا يتجزّأ بالوهم. قال ابن الراوندي: «وإنما أنكر إبراهيم النظّام أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين(106). وقد وافقه ابن حزم الأندلسي قال: الجزء باعتقاد النظّام جزء لا غاية له من باب التجزؤ، وكل جزء يتركب منه الجسم هو جسم مهما تقسم(107).

وقد شرح ابن سينا رأي النظّام قال: إن النظّام لم يصرح بالتفرقة بين التجزئة بالفعل والتجزئة بالقوة، أو أنه في الواقع لم يدرك هذه النقطة(108). وقد جرت أمام **الصاحب بن عباد** مناظرة حضرها ابن سينا، وقد حسب ابن سينا أن مخالفي الجزء والقائلين بالانقسام غير المتناهي يعتقدون بأن هذا الانقسام واقع بالفعل، وبذلك وقعوا في تناقض القول بالجزء ونفيه.

يعلق الباحث الإيراني **عباس زرياب**، وحسب روايتي الخياط والأشعري: «إن النظّام كان يعتقد بالانقسام(109) بالفعل». فلو كان هذا صحيحاً لكان النظّام من العلماء الحديثين الذين قالوا بإمكانية انشطار المادة.

أجاب الأستاذ **غالب هلسا** على سؤال: لماذا أنكر النظّام الجزء الذي لا يتجزأ؟ قال: «العالم هو مادة وحركة، وقد تؤدي فلسفة النظّام إلى أن المادة تملك قوانين طبيعية وأن الله لا يمكن أن يوصف بأنه قادر على منع قوانين المادة من الفعل، وبالتالي لا يوصف بالقدرة على أن يحيل المادة إلى ما ليس موجوداً أي إلى أجزاء لا تتجزأ غير قائمة بذاتها مهددة بالانعدام في كل لحظة»(110).

بينما رأى الأستاذ **محمد عبد الهادي أبو ريدة**: «أغلب الظن أنه فعل ذلك مسايرة لنزعته الحسية، لأن علماء الكلام قالوا: عن الجزء الذي لا يتجزأ شيء ليس له طول ولا عرض ولا عمق ولا يسكن ولا يتحرك، بل أن منهم من لم يجوّز عليه اللون والطعم والرائحة كأبي هذيل العلاف فالجزء شيء روحي معنوي. وهذا ما نفاه النظّام الذي لا يستطيع أن يتصور الأشياء بريئة عن المادة حتى الروح هي جسم عنده(111).

ودخل معنى الجزء الذي لا يتجزأ حتى على مجال الشعر، وحين سمع النظّام قول أبي نواس:

تركت مني قليلاً ... من القليل أقلا

يكاد لا يتجزا ... أقل في اللفظ من لا

قال له: أنت أشعر الناس في هذا المعنى. والجزء الذي لا يتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه، فما خرج لنا منه من القول ما جمعت أنت في بيت واحد(112).

وكان الفيلسوف **يحيى بن عدي** (893 ـ 974) قد كتب عدة رسائل أيده فيها النظّام، منها «مقالة في أنه ليس شيء موجود غير متناه لا عدداً ولا عظماً، ومقالة في أن كل متصل ينقسم إلى أشياء تنقسم دائماً بغير نهاية، وكان ذلك يدور حول الجزء الذي لا يتجزأ».

الجوهر والأعراض

التجزؤ هو أن يتفرق أبعاض الشيء بعضها عن بعض بالكلية، والمقصود (بأبعاض الشيء) هو الجوهر الفرد، القائم بنفسه، وهو يخالف مدلول الجسم الذي هو التأليف، ولا تأليف في الجوهر الفرد الذي هو الباري سبحانه وتعالى.

والجسم عند الأشعري هو الجوهر المنقسم، والجسم الذي لا ينقسم يسمى جوهراً فرداً وجزءاً لا يتجزأ. أما عند المعتزلة فالمنقسم في جهة يسمى خطاً وفي جهتين يسمى سطحاً وفي ثلاث جهات يسمى جسماً، لأن الجسم ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق(113). والخلاف بين المعتزلة

والأشاعرة، أن لفظ الجسم في اللغة، هل يطلق على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة؟ أم المنقسم على الجهات الثلاث؟ فهو الجسم عند المعتزلة:

كان النزاع بينهما نزاعاً منطقياً، وهم يتابعون في ذلك المذاهب الفلسفية اليونانية. وكان الأشاعرة يطلقون لفظ الجسم على ما له مادة ومتميز، والجوهر على ما لا مادة له ويطلقونه. على الباري تعالى. بينما الجسم عند المعتزلة جوهر بسيط لا تركيب فيه وهذا هو رأي أفلاطون الذي لم يقل إلا بالصورة الجسمية. أما عند أرسطو فالجسم مركب من صورة وهيولى. وعند جمهور معتزلة البصرة فالجسم مركب من أجزاء متناهية لا تتجزأ بالفعل ولا بالوهم وتسمى تلك الأجزاء جواهر مفردة متماثلة لا تتمايز إلا بالأعراض. إلا النظّام الذي أنكر الجزء الذي لا يتجزأ وقال إنه يمكن أن ينقسم بالوهم إلى نصفين.

ماذا يترتب على قول النظّام؟ إذا لم يتناه الجزء في التجزئة، كان العالم أبدياً، مشاركاً لإحدى صفتي القديم وهي عدم الانتهاء، وهذا هو قول أهل الدهر وقولهم في قدم العالم، ولهذا اعتبر النظّام زنديقاً.

- ولدى الفقهاء، إذا وقعت نجاسة في حوض كبير، فعلى تناهي الجزء طاهر وعلى عدم تناهي الجزء غير طاهر.

صار ترادف الجوهر مع الجزء الذي لا يتجزأ، هو مذهب أهل السنة والمعتزلة معاً، إلا النظّام الذي خالف الجميع الذين استقرت آراؤهم على أن الجوهر المتميز يراد به أربعة أمور:

الأمر الأول: أن الجوهر المتميز الذي لا يقبل القسمة، هو الجزء الذي لا يتجزأ، لا كسراً لصغره، ولا قطعاً لصلابته، ولا وهماً لامتناع تميزه، ولا فرضاً لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، إذ ليس هو بجسم على ما ذكره المتكلمون.

الأمر الثاني: أن الجوهر هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها.

وله تحققان:

- تحقق في نفسه وهو الوجود القابل لعدمه.

- وتحقق في مكانه وهو حصوله فيه بخلاف العرض، فإنه لما لم يقم بنفسه كان تحققه هو حصوله في موضوعه بحيث لا يتمايزان بالإشارة الحسية كاللون مع المتلون، وخلو الجوهر من عرضه ممتنع إذ لا يوجد جوهر إلاّ وتشخصه يكون بأعراضه.

الأمر الثالث: أن الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان، كانت في موضوع أي ذات ويخرج عنه الواجب لذاته، إذ ليس له ماهية وراء الوجود. وهناك الجوهر القائم بالنفس الذي لا يكون متميزاً، وهو الجوهر الروحاني ولا يلزم أن يكون مثلاً للباري تعالى.

الأمر الرابع: أن الجوهر موجود غني عن محل يحل فيه. وهذا بمعنى يمكن إطلاقه على الله سبحانه وتعالى وهو عالم النور اللامحسوس.

وتختلف الجواهر بأعراضها فالمسك غير الدم، والخل غير الخمر، فالجوهر ليس يحرّم بعينه، وإنما تحرم الأعراض(114).

وكان النظّام يعتقد أن كل ما في العالم هو مادة ولا شيء خارجها، وكان يرى أن الأعراض هي أجسام، والعرض الوحيد الذي أثبته هو الحركة(115). وقال بقول الفلاسفة ليس في العالم جوهر صرف غير ممزوج، ومرسل غير مركب، ومطلق القوى غير محصور ولا مصور أحسن من النار(116). والعرض صفة مؤقتة انتقالية تضاف إلى الجوهر، وأول من استخدمها أرسطو. والجوهر عند النظّام لا يوجد خارج الأشياء وإنما فيها ومن خلالها ما عدا الله سبحانه وتعالى، على الرغم من أنه خلق الطبيعة فهو غير متحد معها.

هل الجوهر مستقل عن الأعراض؟ يجيب النظّام، الأعراض هي مظهر الجوهر أو شكله الخارجي. وأنه لا عرض إلا الحركات ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام ولا جسم يراه الرائي إلا اللون(117). والأعراض لا تتضاد، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة، وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضاً، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان. وعن السواد قال النظّام: أنا أزعم أن السواد قد يكون كامناً، ويكون ممنوع النظرة، فإذا أظهر مانعه ظهر، كما أقول في النار، إنها حمراء، والصواب كل نور وضياء هو أبيض وإنما يحمر في العين بالعرض(118).

وحسبما ذكر الشهرستاني ذهب النظّام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث، يقرع أجزاء الهواء، فيتموج الهواء بحركته، ويتشكل بشكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن، فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال، فيعرض على الفكر العقلي فيفهم، وعلق الشهرستاني على هذا القول: «ضجيج غير نضيج»(119) ولكن هذا الرأي صحيح من الناحية الفيزيولوجية.

نسب الجاحظ إلى النظام قولاً قال فيه: «ليس في الاستحالة شيء أقبح من قولهم (أي أصحاب الأعراض) في استحالة الجبل الصغير إلى مقدار خردلة من غير أن يدخل أجزاءه شيء من حال، فهو على قول من زعم أن الخردلة تنتصف أبداً. وكان أصحاب الأجسام (الجواهر) يلزمون كل من قال: إن شيئاً من الأعراض لا ينقص وأن الجسم يتغير في المذاقة والملمسة والمشمة من غير لون الماء في برودة نفس الأرض وتثبيتها(120). علق عباس زرياب على نص الجاحظ هذا أنه قطعة غامضة جاءت بعبارات معقدة لأن النظّام لا يعتقد بتأليف الجسم من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية ويبدو أن ما رواه الرواة غير صحيح وغالباً ما خالطه التغرض والخصومة(121). وقد اتهمه ابن الراوندي بمثل ذلك القول ولكن الخياط دافع عنه قائلاً: «إن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر وكذلك إذا قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، ثم كذلك أجزاؤهما.. كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة. وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه(122).

مناقشة النظّام لأهل الدهر

الدهري هو من يقول: العالم موجود أزلاً وابداً ولا صانع له. وهو الذي ينفي الرب، وينكر جواز الرسالة ويجعل الطينة (الهيولى) قديمة، ولا يقر بأن في العالم برهاناً يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، ويجعل الفلك حركة قديمة(123).

وأصحاب الدهر هم أتباع المدرسة الإيلية، نظروا إلى الكون المادي على أنــه لا متنـاه في جميـع الاتجاهات، وهذا استنتاج ميلسوس الإيلي، وكان معلمه بارمنيدس يقول بقابلية انقســام المـادة إلى ما لا نهاية، والتي تنطبق بالفعل على المكان.

ثم جاء أنكساجوراس الذي أضاف أن كلاً من هذه المادة مهما صغر حجمها فـإن في كـل شـيء قدر من كل شيء إلا العقل الذي هو مادة شديدة الرقة والشـفافية، وهـو الـذي يبعـث الحركـة في الأشياء، وبذلك يتميز ما هو حي عن غير الحي. قال برتراند رسل: «وبذلـك هيّـأ لظهـور مذهـب الجزء الذي لا يتجزأ»(124).

وكان الفيثاغوريون يقولون: «إن الأعداد تتألف من وحدات تمثلها نقاط على أنهـا ذات أبعـاد مكانية وكل وحدة ذات موقع، والفراغ موجود، إذ بدون هذه الفكرة يستحيل تقديم تفسير معقـول للحركة.

كان النظّام مطلعاً على هذه الفلسفات القديمة، وكان ينـاظر أصحـاب الدهـر ويـرد عليهـم مـن المنطلقات النظرية التي كانوا يحملونها. قال ابن الراونـدي: كـان إبراهيـم يزعـم أنـه لما لم يجـد جسماً بين الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتنصيف، قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله. وأنها متناهية باعتبار الذرع والمساحة وغير متناهية باعتبار التجـزؤ، وهـذا ما أدى إلى قوله الغريب بالطفرة الذي كفره عليه أهل الأرض. ولكن الخيـاط دافـع عنـه قـال: إن أهل الدهر يزعمون أن لا نهاية للأجسام في المساحة والذرع فألزمهم بقطعها أنها تتنـاهى في الـذرع والمساحة وهو بريء من قول أهل الدهر(124).

ماذا يعني إنكار النظّام للجزء الذي لا يتجزأ؟ يعني ذلك إحالة كون الله تعالى محيطـاً بـأجزاء العالم عالماً بها حسب مذهب أهل السنة. ولكن ما المانع أن يكون علم الله غير متناه محيطاً بما لا يتناهى؟(126). تلكم هي حصيلة فكر النظّام في علم الله.

المحور الثاني ـ الحركة في الطبيعة

حركة النقلة وحركة الاعتماد:

ما هي الحركة؟

هي تغير في العالم، وهي نوع من التفاعل بين الموضوعات المادية، ولا يمكن أن توجـد مـادة في العالم بدون حركة، ولا حركة بدون مادة. وحركة المادة مطلقة، بينما حالة السـكون نسـبية وهـي مجرد لحظة من لحظات الحركة.

والحركة متنوعة في مظاهرها وكثيرة في صورها. ولكن النظّام قال: والحركة حركتان:

ـ حركة النقلة: التي تعني انتقال الجسم من مكان إلى آخر.

ـ حركة الاعتماد والميل: وهي كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه من الحركة إلى جهة، وهي استمرار وجود العالم، بمعنى استمرار فعل الله في حفظه.

حكى ذرفان عن النظّام أنه كان يقول: «إن الحركة فعل والسكون ليس فعلاً»(127). وقال ابن رشد: «والحركة هي التي تقدم وتؤخر في الديمومة ولولا الحركة ما كان أي تطور متوال، أي لم يحدث أي شيء»(128). وحركة الاعتماد عند النظّام هي بمعنى الاتكاء في ضغط ومقاومة، أو في حالة انتقال مستمرة من حين إلى آخر.

وللحركة أنواع أهمها:

1 ـ الحركة الكمية، كحركة النمو وهو أن يزداد مقدار الجسم في الطول والعرض والعمق.

2 ـ الحركة الكيفية المحسوسة، كحركة الماء من البرودة إلى السخونة وفيها حركة الطفرة.

3 ـ الحركة الكيفية النفسانية، كحركة النفس فتسمى فكراً كما أنها في المحسوسات تسمى تخيلاً.

4 ـ الحركة الوضعية (حركة النقلة) كحركة الجسم من وضع إلى آخر وكحركة الفلك في مكانه على الاستدارة. وهي حركة بسيطة. والحركة أعم من النقلة، والسكون مقابل للحركة، والثبات مقابل للنقلة، والسكون أعم من الثبات، فالغصن المتمايل ثابت غير ساكن(129). قال الدكتور عبد الرحمن بدوي: «ومذهب النظّام في الحركة يشبه مذهب هيرقليطس في التغير الدائم، وقوله بأن كل شيء في حركة، وما السكون إلا مجرد توازن بين المتحركات هو ما يعنيه بقوله حركة اعتماد(130). وهذا الرأي أضافه إليه الأشعري قال: «قرأت في كتاب يضاف إليه (أي النظّام) قال: لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني، لكون الشيء في المكان في وقتين، أي تحرك في وقتين. وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد(131). وهذا الرأي من الأقوال الصحيحة لأن الجاحظ ذكر وزعم أبو إسحق: أن القول في حراك الحجر كالقول في سكونه»(132)، أي كل شيء في الطبيعة قائم على التناقض.

جرت مناظرة بين النظّام وصاحبه معمر بن عباد السلمي حول الحركة والسكون. قال معمر: إن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة وليست الحركة إلا اصطلاحاً لغوياً وإن الأجسام كلها ساكنة في المكان الأول وساكنة في المكان الثاني وهكذا أبداً.

فرد عليه إبراهيم: بأن الأجسام كلها متحركة وليس السكون إلا اصطلاحاً، والعالم عند خلقه متحرك والحركة تستلزم وجود المكان والغاية(133).

ولكن إبراهيم كان ينسب الحركة الأولى إلى الله سبحانه وتعالى، وقد أورد له الخياط مناظرة لأهل الدهر هدم فيها برهانهم على أولية الحركة.

قال أبو الحسن الخياط: يزعم الدهرية أن الجسم لم يزل متحركاً، وإن الكواكب لم تزل تقطع الفلك.

فسألهم إبراهيم: ليس تخلو الكواكب أن تكون متساوية القطع، لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع، أو أن بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض؟

ـ فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع بعضها الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد.

ـ وإذا كان بعضها أسرع من بعض قطعاً، فما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناه(134). وكل متناه محدث أي مخلوق لله سبحانه وتعالى وقد أخذ بهذه الحجة الغزالي. وهذه الحجة في الحقيقة هي من ردود يحيى النحوي على برقلس في قدم العالم. وكان النظّام من المعجبين بالفيلسوف الإسكندري يحيى النحوي الذي أنكر على أرسطو قوله: «إن الحجرين إذا أرسلا سبق أثقلهما، لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض الحجر الأثقل فيتحرك في جهة اليمين والقدام والخلف. ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع». وكان النظّام يقول أن للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر أثقل منه أرسل معه. متبعاً بذلك خطى يحيى النحوي الذي عزا سرعة سقوط الحجر إلى فكرة التسارع وكلما تقدم الحجر في نزوله وقطع مسافة أكبر كان أسرع. وهذه الفكرة تؤدي إلى القول بالجاذبية الأرضية.

حركة الطفرة

لا أعرف في الفلسفة العربية مصطلحاً أكثر غموضاً من «مقولة الطفرة» التي ألزم بها أبو الهذيل العلاف النظّام في المناظرة التي قال فيها بالطفرة. جاء في كتاب فضل الاعتزال أن أبا الهذيل قال للنظام: «إن الذرة (النملة) إذا دبت على النعل، أليس كما تقول لا تقطع جزءاً إلا وبين يديها جزء له نصف؟ قال النظّام: نعم. قال أبو الهذيل: فيجب على هذا أن لا ينقطع النعل أبداً(135). قال ابن المرتضي: فلما جنّ الليل عليه، نظر إليه أبو الهذيل وإذا بالنظّام قائم ورجلاه في الماء يتفكر. فقال له: يا إبراهيم، هكذا حال من ناطح الكباش. فقال: يا أبا الهذيل، جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً. فقال أبو الهذيل: ما يقطع كيف يقطع؟(136).

ذكر الأشعري: «واختلف الناس في الطفرة، فزعم النظّام أنه قد يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة واعتل في ذلك بأشياء منها: الدوامة يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها ويقطع الحز (وسطها) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها. ولكن أصحابه من المعتزلة أحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا له: إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك كالفرس في حال سيره له وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه(137).

قال النظّام: تقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة(138). وقد وضح الشهرستاني أن النظّام أخذ هذا الحل الفلسفي من الفلسفة اليونانية من حجج زينون الإيلي. قال: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى. بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة. وأشار عبد القاهر البغدادي إلى أن

النظّام عاشر في شبابه قوماً من ملحدة الفلاسفة وعنهم أخذ بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد من قبله(139) في دولة الإسلام.

ماذا نعني بالطفرة لغوياً وفلسفياً؟

المعنى اللغوي للطفرة هي الوثوب نحو الأعلى، أما معناها الفلسفي فهي التي تضع حداً للوحدة بين الأضداد، وهذا يؤدي إلى تطور وحركة وتغير، تحول من كيفية قديمة إلى حالة جديدة كتحول الماء عندما يبلغ درجة الغليان(99^0) إلى بخار وهذا التحول من الحالة السائلة إلى الحالة الغازية يسمى بالطفرة.

قال الدكتور عبد الرحمن بدوي: «من أغرب الآراء المنسوبة إلى النظّام في الطبيعة قوله (بالطفرة). وذلك أنه قال: إن الماء على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان، بينهما أماكن لم يقطعها هذا الماء ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها(140). وقد أورد الجاحظ للنظام رأياً في (الطفرة والتخطيف). مؤداه: إن الغالب على العالم السفلي (الأرض) الماء والأرض، وهما جميعاً باردان وفي أعماقهما من الحر ما يكون مغموراً ومقموعاً لأنه قليل، فلما كان العالم السفلي كذلك اجتذب ما فيه من قوة البرد ذلك البرد الذي كان في العود عند زوال مانعه لأن العود مقيم في هذا العالم ثم لم ينقطع ذلك البرد إلى برد العالم الذي هو كالقرص له إلا بالطفرة والتخطيف (المرور السريع) لا بالمرور على كل الأماكن والمحاذاة لها، وقام برد الماء منه مقام قرص الشمس من الضياء الذي يدخل البيت للخرق الذي يكون فيه فإذ سُدَّ انقطع إلى قرصه وأصل جوهره. ثم علق الجاحظ: لم يجد الخصم مسألة في إفساد القول بالطفرة والتخطيف، ولولا ما اعترض به أبو إسحق من الجواب بالطفرة في هذا الموضع لكان مما يقع في باب الاستدلال على حدوث العالم(141). وقال أيضاً: ضياء النفس كضياء دخل من كوة فلما سدت الكوة انقطع الضياء بالطفرة من قرص الشمس وشعاعها المشرق منها... والنَفَس من جنس النسيم، وبفساده تفسد الأبدان وبصلاحه تصلح، فلعل النَفْسَ عند بطلانها في جسمها قد انقطعت إلى عنصر الماء بالطفرة(142).

لا شك أن هذا الكلام غامض ويصعب تفسيره، لأنه قد اجتزئ من كتابات النظّام. نلمح في النص السابق أن النظّام كان يرد على أصحاب الدهر. بينما يصوره خصومه أنه دهري، مما دفع الدكتور بينس Pines صاحب كتاب مذهب الذرة عند المعتزلة إلى القول: يكاد يكون من غير الممكن أن تعرف رأي النظّام في حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التي انتهت إلينا.. ومما يثير الشبهات أن آراء النظّام لم تكن محددة في هذا الموضوع لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين(143) الذين كلما قرأت لهم حول هذا الموضوع، كلما ازدادت شكوكك في أمانتهم في عرض أفكار النظّام. وهذا صدر الدين الشيرازي (توفي 1640) يذكر في كتابه «الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية» والمسمى اختصاراً (الأسفار الأربعة) مناظرة جرت في مجلس الصاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظّام القائل بعدم تناهيها:

ألزم أصحاب التناهي أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم ألا تقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره إلى حيزه. فإذا كانت الأجزاء غير متناهية، كان زمان القطع غير متناه. فارتكنوا في الجواب إلى القول بالطفرة. ثم ألزموهم أيضاً كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظّام ألزموا أصحاب تناهي الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءاً واحداً، لكون القريب أبطأ من البعيد والتزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع، ولا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض.

وشنعت كل طائفة على الأخرى، واستمر التشنيع بالطفر والتفكيك(144).

إن المستمع إلى هذا النص يلمح فيه تشنيع المؤلف على كلا المذهبين، وإنه كتب من خلال عبارات ورموز هي أقرب إلى الطلاسم، وكأنه يريد أن يفهمنا أن هذا هو شأن الفلسفة كلها غموض في غموض.

بينما يتضمن النص فلسفة واضحة عندما يقرن المادة بالحركة، وكأنه يقول إذا كان الشيء في مكان معين فإنه لا يتحرك طالما أنه لا يغير مكانه. وإذا أمعنا النظر في تركيبه الداخلي، ففيه ثمة حركة تنتقل بلا انقطاع، وفيه تجري عملية الهدم تحت تأثير الرطوبة والشمس والريح.

ويتضمن النص أن الحياة عملية واحدة متناقضة، وأن الطفرة هي التي تضع حداً للوحدة بين الأضداد، وهذا يؤدي إلى تطور وحركة وتغير.

قال ماكس هورتن Max Horten يظهر أن عقول المسلمين لم تكن قد تهيأت للقدرة على إدراك آراء أرسطو وأفلاطون المجردة وإن كانوا قد عرفوا هذه الآراء، لذلك أخذوا بفلسفة اليونان قبل سقراط، قبل التجدد عند هيراقليطس ومذهب الطفرة وهو الإجابة على الحجج الأولى والثانية والرابعة التي أدلى بها زينون الإيلي لإبطال الحركة(145).

إن الحجج التي أدلى بها زينون كانت صعبة التفسير والرد عليها يكاد يكون مستحيلاً في زمن أرسطو الذي اعترف بذلك. وأن العقول العربية كانت مهيأة ولكن علماء الكلام الذين نقلوا عن النظّام كانوا يتعمدون تشويه فكر النظّام عن قصد ودراية. وكان النظّام يحاول أن يثبت بمهارته الجدلية الخارقة أنه من الممكن استخلاص نتيجتين متناقضتين من افتراض معين، وهو يستنتج من ذلك بإلزام الخصم بالاستحالة.

ولكي نفهم فكر النظّام في الطفرة لا بد من الرجوع إلى حجج زينون الإيلي:

أولاً ـ حجج زينون ضد فكرة الوحدة

تقول حجة زينون: إن كل ما يوجد لا بد أن يكون له حجم وإلا لما وجد أصلاً. ومن الضروري أن نسلّم بقابلية انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، وأن يكون لكل جزء بدوره حجم. ولا يمكن أن يقال عن أي جزء أنه الأصغر، مما يقتضي وجود وحدات بلا حجم ومن ثم فإن أي مجموع لهذه الوحدات هو بلا حجم أيضاً.

ويقول: إن الأشياء في الطبيعة منها ما هو صغير ومنها ما هو كبير (كالجبل وحبة الخردل) ولكن الوحدة ينبغي أن يكون لها حجم ما في الوقت ذاته ومن ثم فإن الأشياء كثيرة إلى حد لا متناه.

وعليه صار لدينا مما تقدم حجتان:

ـ الحجة الأولى: إن الأشياء كثيرة والوحدات بلا حجم ومن ثم فليس للأشياء حجم.

ـ الحجة الثانية: إن الأشياء كثيرة والوحدات لها حجم ومن ثم فليس للأشياء حجم لا متناه.

من المقدمتين السابقتين نلاحظ أنهما متناقضتان:

(الوحدات بلا حجم والوحدات ذات حجم)

ـ والنتيجة واضحة الامتناع. وفي مقدمة كل حجة شيئاً ما خطأ.

قال بول فولكييه: «بدأ زينون بالرأي الذي نادى به خصمه ثم صاغ حجته وبما أن التعدد يتضمن القابلية للانقسام:

ـ فإما أن تكون العناصر التي تنتهي إليها القسمة بدون عظم وحينئذ لن ينتهي مجموع العناصر التي لا عظم لها إلى شيء ذي عظم.

ـ وإما أن يكون لهذه العناصر عظم وحينئذ تكون هذه العناصر قابلة للقسمة بصورة لا تحد حتى أن الشيء الذي يتألف منها يصبح عظيماً بصورة لا متناهية. فإذن لا تعدد في الأشياء(146).

كان هجوم زينون على الفلسفة الفيثاغورية القائلة: إن الأعداد تتألف من وحدات تمثلها نقاط على أنها ذات أبعاد مكانية وكل وحدة ذات موضع.

ثانياً: حجج زينون ضد الفراغ:

قال زينون: «إذا كان الفراغ موجوداً وجب أن يكون متضمناً في شيء ما. وهذا الشيء لا يمكن أن يكون مكاناً آخر وهكذا إلى غير حد. ومنه نستنتج أنه ليس هناك مكان. وبذلك دحض فكرة المكان على أنه وعاء خاو فارغ وعليه يجب عدم التمييز بين الجسم والمكان الذي يشغله.

بدا لزينون أن هذه الحجة إنكار لنظرية معلمه بارمنيدس القائلة: «إن العالم كرة متناهية» والتي تعني أنه موجود في مكان فارغ! ولكي يحافظ على صحة نظرية معلمه، قال: من المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمر له معنى، إذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة

شيء، وكلما تكرر هذا سيؤدي دائماً إلى تناقض ويصبح بذلك القول (إن مــا هـو موجـود لا متنـاه) وتكون النتيجة هي أن يواجه بتسلسل ما، لا نهاية له، ولن يجد له مخرجاً.

وكان هدفه الأساسي أن يبين أن نظرية التعدد الفيثاغورية عاجزة عن تفسير الحركة.

كيف تحولت تلك الحجة إلى مناظرة بين أبي الهذيل والنظّام؟ تقول الرواية: قال أبو الهذيــل للنظام، إن الذرة (النملة) إذا دبت على النعل أليس كما تقول لا تقطع جزءاً إلا وبين يديهـا جـزء وله نصف؟ قال النظّام: نعم. قال أبو الهذيل: فيجب على هـذا أن لا ينقطـع النعـل أبـداً. فقـال إبراهيم: إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً. فقال أبو الهذيل: ما تقطع كيف تقطع؟

علق الدكتور عبد الرحمن بدوي على هـذه المسـاجلة قـائلاً: ومعنـى هـذا كمـا نفـترض هـو أن مناظرتهما في الحركة، كيف تتم في المكان؟ إذا كان المكان ينقســم إلى غـير نهايـة، فإنـه لا يمكـن قطع ولا أقل جزء منه. ولما كان المكان يقطع فإنه لا ينقسم إلى غير نهاية.

ولكن كان رد النظّام على أبي هذيل، هو أن المتحرك يطفر (يقفز) بعض المكان ويقطع البعـض الآخر، فيقطع من الجزء الأول إلى الثالث دون أن يمر بالثاني. فرد عليه أبـو الهذيـل بأنــه قـال: وحتى لو صح هذا، فكيف يقطع ما يقطعه؟ أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له؟

لم توضح لنا فكرة الطفرة عند النظّام توضيحاً كافياً. هل المكـان المطفـور خـلاء أم مـلاء، وهـي مسألة كبيرة الأهمية ها هنا(147). ولكــن مـن حسـن حظنـا أن هـذه المسـألة مدروسـة في المصـادر اليونانية والسريانية، وعنهما اطلع العرب والمسلمون على ذخائر الفكر الإنساني.

ثالثاً: ضجيج زينون ضد الحركة:

يقدم زينون الحجة التالية: لو أن العدّاء الأسطوري آخيل تسابق والسـلحفاة في سـباق التتـابع فمن المستحيل أن يلحق أخيل بمنافسته. فلو فرضنا أن السلحفاة بدأت تسير مسافة ما في المضمار، فإنه في الوقت نفسه الذي يجري فيه آخيل ليصل إلى النقطة التي بدأت فيها السلحفاة، تكون قد تحركت مسافة ما إلى الأمام. وحين يجري آخيل إلى هذا الموقع الجديد تكون السلحفاة قد انتقلت إلى نقطة أبعد قليلاً، وهكذا يتتابع المواقف، ويقترب منها أخيل ولكنه لن يلحقها أبداً.

لماذا لا يستطيع آخيل قطع المسافة واللحاق بها؟

بدأ زينون من مقولة الفيثاغوريين الذيــن يزعمـون: أن الخـط مؤلـف مـن وحـدات ونقـط، وأن الأشياء لا نهاية لها في حجمها. والنتيجة التي تبنى على هذا القول أنه مهمـا كـان بـطء الحركـة عند السلحفاة، فلا بد أن تقطع مسافة لا متناهية قبل أن تجري السباق، لأن المكـان مؤلـف مـن وحـدات كثـيرة إلى حـد لا متنـاه. وفي المجتمـع الإسـلامي والمسـيحي مـن قبلــه لا يستشــهدون بالميثولوجيا الوثنية لذلك حولوا المثال (إلى الذرة والنعل، أو النملة والصخرة).

كانت حجج زينون تنطلق من مقدمات قبلها الخصم لا من مقدمات ثابتة. وإن جدله يتجه إلى تبيان عيوب الخصم ومغالطاته. وكذلك كان النظّام يبدأ من مقدمات يقبلها خصمه ثم يحاول هـدم تلك المقدمات.

أورد له إمام الحرمين الجويني مثالاً على قوله بالطفرة قال فيه: «إذا كانت السفينة في أشد جري، فلو أراد ركبان السفينة في مؤخرتها أن يخطوا إلى مقدمتها أو صدرها، فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات. وما ذلك إلا لطفر المتخطي»(148).

علق الدكتور عبد الرحمن بدوي على هذا المثال بقوله: «كان من السهل على الجويني ها هنا أن يرد عليه بأن يبيِّن حركة القدم نسبية إلى سطح السفينة لا إلى حركتها وإلا لخلفها وتركها إن كان أسرع منها»(149).

ونسب الشهرستاني إلى النظّام حجة مؤداها حبل شد على خشبة معترضة وسط بئر، طوله خمسون ذراعاً، وعليه دلو معلق يجرّه الحبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد وليس ذلك إلا لأن بعض القطع بالطفرة(150). هذه الحجة محوّرة عن حجة زينون التالية: لكي يثبت الافتراض القائل بأنه لا يوجد إلا عدد متناه من الوحدات في الخط الواحد فلن يؤدي إلى إصلاح الوضع وقد افترض ثلاثة صفوف من الأعداد باتجاه مضاد والسرعة متساوية والوحدات متساوية ومع ذلك نجد:

1 ـ السرعة بالنسبة للخطين المتحركين هي ضعف السرعة النسبية لكل منهما بالقياس إلى الخط الساكن، وتفترض الحجة أن هناك وحدات زمانية مثلما أن هناك وحدات مكانية.

2 ـ السرعة تقاس بعدد النقاط التي تتحرك عبر نقطة محددة خلال عدد محدد من اللحظات.

3 ـ في الوقت الذي يمر فيه أحد الخطين المستقيمين بنصف طول الخط الساكن، يمر بالطول الكامل للخط المتحرك (من هنا فأن الزمن الأخير ضعف الزمن الأول).

4 ـ ولكن لكي يصل الخطان إلى موقعهما بمحاذاة كل منهما فإنهما يستغرقان زمناً واحداً.

5 ـ وهكذا يبدو لنا أن الخطين المتحركين يتحركان بضعف السرعة التي كانا يتحركان بها وأن الحركة أسرع دائماً مما هي.

علق برتراند رسل على هذه الحجة قائلاً: «إن الحجة معقدة بالطبع إلى حد ما لأننا لا نفكر عادة على أساس لحظات بقدر ما نفكر على أساس مسافات(151). وكان النظام يذهب إلى الرأي الأخير.

كان النظّام يستخدم الفلسفة كسلاح ضد النحل المقاومة للإسلام ومن تلك النحل (المنائية) وهم أتباع ماني. وهم ممن يقرون بالبعث وينتحلون الشرائع، وقد أورد الخياط المناقشة التي جرت بين النظّام وبعض رجال المنائية.

قال المناني: إن الهامة (روح الظلمة) قطعت بلادها ووافت بلاد النور مع أن بلاد الهامة لا تتناهى في الذرع والمساحة.

رد النظّام: إن كانت بلادها لا تتناهى، فقطع ما لا يتناهى مستحيل، لأن المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدل على نهايته، وإن كانت تتناهى فهذا نقض قولهم.

وعلق ابن الراوندي: ثم زعم إبراهيم مع هذا أن ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلا وهي متناهية في التجزؤ، وأنه ليس من قطع فرغت منه إلا وهو غير متناه في عينه.

ودافع الخياط: إن إبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها. ولو قال هذا، لعمري، كان قد دخل فيما عابه وأنكره على المنانية. وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا ويقسمه الوهم بنصفين.

وأن المنانية زعمت أن النور والظلمة تتناهى في بعض جهاتها في المساحة والذرع. فقال لهم إبراهيم: فاقضوا على تناهيها في المساحة والذرع من كل جهة. وهذا كلام صحيح، ولم يزعم إبراهيم أن الأجسام تتناهى في المساحة والذرع من جهة ولا تتناهى من جهة أخرى فيلزمه التناقض والدخول فيما ألزمه المنانية(152).

خلاصة القول: يصعب فهم مذهب النظّام في الطفرة إلا بالرجوع إلى المصادر اليونانية التي استقى منها فلسفته. ويبدو لي أنه قد خالف الصواب الباحث غالب هلسا بقوله: «لن ألجأ إلى البحث عن أصول فكر النظّام إلى الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات، فهذه عملية مضللة ولا أرى فيها جدوى، وهذا الاتجاه قائم عند بعض الدارسين الذين يودون أن يبرهنوا أن العقل العربي عاجز عن الابتكار(153).

إن العقل العربي لم يبدع ويبتكر إلا عندما تمثل فكر الأمم الأخرى، وطبقه بشكل خلاق على واقعه المعاش، وهذه أولى سمات الشعوب المتحضرة لأن الحضارة هي حوار مستمر بين الشعوب والأمم.

مقولتي الكمون والتداخل:

الكمون في اللغة، الاختفاء أو التواري. واصطلاحاً فلسفياً، اختفاء الماهية في النبتة في بذرتها.

أما التداخل، فهو أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، كالحرارة تداخل البرودة. قال نصير الدين الطوسي: «لما التزم النظّام القول بوجود الجواهر المفردة غير المتناهية في الجسم لزمه القول بتداخل الجواهر(154). وقد أنكر المسلمون على المنانية والديصانية قولهم بامتزاج النور بالظلمة، على المداخلة التي أثبتها النظّام.

قال إبراهيم: إن كل شيء قد يداخله ضده وخلافه، فالضد هو المانع المفاسد لغيره كالحلاوة والحموضة والمرارة والحر والبرد. والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد. وزعم أيضاً أن الخفيف قد يدخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله، وزعم أيضاً أن اللون يداخل الطعم والرائحة وأنهما أجسام(155) وقد قسم النظّام الكمون إلى نوعين:

1 ـ كمون الشيء في بذرته. مثل كمون الإنسان في النطفة وكمون النخلة بطولها وعرضها في النواة.

2 ـ كمون الاستتار، مثل كمون النار في الحجر وفي العود، والزيت في بذرة الزيتون ويسميه الكمون المختنق.

ذكر الجاحظ أن أبا إسحق قال: النار في جميع العود كامنة، وفيه سائمة، وهي أحد أخلاطه فإذا احتك الطرف حمي فزال مانعه وظهرت النار فيه(156).

ولكن ضرار بن عمرو أنكر كمون النار في العود، وقد وصف النظّام إنكاره للكمون بالكفر والمعاندة لأن التوحيد لا يصح بإنكار الكمون(157) وكان أصحاب الأعراض ينكرون فكرة الكمون قائلين إن النار لم تكن كامنةً في العود، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه(158) بل ها هو الحطب لو لسناه لا نجده حاراً مؤذياً، ولو كان البرد المعادل للحر مقيماً في العود، لكان ينبغي لمن مس الرماد أن يجده أبرد من الثلج! وعليه إن النار لم تكن كامنة في الحطب وها هي العيدان لو قشرناها، أين النار الكامنة؟(159)

وقال ضرار بن عمرو: إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاوزت ألطف المجاورة وقد أنكر ضرار المداخلة، وهي أن يكون شيئان في مكان واحد عرضان أو جسمان، وحكى عنه زرقان (من تلاميذ النظّام) قال ضرار بن عمرو: الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن. فأما اللواتي هن كوامن، فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم النظّام.

وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وفي العود وما أشبه ذلك، ومحال أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة.

وحكى زرقان أيضاً، أن أبا بكر الأصم قال: ليس في العالم شيء كامن في شيء. وقال كثير من الملحدين: أن الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في قارورة ماء ثم غذي بأشكالها فتظهر(160). وزعم النظّام لو أطفأت نار الأتون لم تجد شيئاً من الضوء ووجدت الكثير من الحر. فما سبب ذلك؟ لأن الضياء لم يكن في الأرض أصل ينسب إليه وكان له في العلو أصل كان أولى به. وهما في الحقيقة قد اتصلا بجوهرهما من العالم العلوي، وهذا الحر الذي تجده في الأرض إنما هو الحر الكامن الذي زال مانعه(161).

علق الدكتور عبد الرحمن بدوي على فكرة الكمون عند النظّام: «يظهر أنه كان يقول بكلا النوعين: كمون الأعراض، وكمون الموجودات»(162).

فماذا يعني بكمون الأعراض؟ معناه أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن فيها وتظهر إذا ظهرت الحركة في الجسم حينما يكمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه وكذلك كل عرض يكمن ضده في محله(163).

ولكن مما أورده الجاحظ في رسالة القيان رد النظّام على صاحب الأعراض، إنما يستدل بظاهر على باطن وعلى الجوهر بالعرض، ولا يحتاج أن يستدل بباطن على ظاهر(164). وفي هذا دلالة على فكر النظام الديالكتيكي الجدلي.

ماذا تعني مسألة الكمون بالنسبة لعلم الكلام؟

هناك ثلاثة آراء في الكمون نشأت عن مسألة خلق العالم، كل رأي صار له أتباع وشكّل مذهباً له أنصاره ومؤيدوه.

ـ نظرية أفلوطين في الخلق:

إن الواحد الخير (الله) هو العلة الأولى الخالقة والصانعة لهذا العالم، أبدع العقل الفعال على صورته ثم أبدع العقل الفعّال النفس الكلية التي خلقت الطبيعة من مادة محسوسة كثيفة وجسدية وكثيرة التغير، وقد خلقت من العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب). وجعلها مختلطة وغير متميزة وأتمها دفعة واحدة من اللحظة الأولى(165). وجعل العناصر كامنة فيها.

تفرع عن تلك النظرية ثلاثة مذاهب في الكمون:

1 ـ كمون أصحاب الدهر: وهؤلاء الفلاسفة هم الذين يقولون بقدم الهيولى وإخراج ما فيها من القوة إلى الفعل كخروج النخلة عن النواة بالتوالد دون أن يكون للإله دخل في خلقها، بل خلقتها الطبيعة خلال آلاف السنين بالمصادفة.

2 ـ كمون أصحاب الثنوية: وهؤلاء هم (المنانية والديصانية) قالوا: بالنور والظلمة. وهم القائلون بكمون النار في الحجر تظهر بالاحتكاك من المادة القديمة الأزلية. وهؤلاء يقولون بما قاله هيرقليطس (536 ق.م) وهي أن النار هي أصل كل شيء وأنها أصل الحياة، فإذا مات الجسد برد.

3 ـ الكمون الذي قاله أنكساجوراس: والذي يسميه العرب «صاحب الكمون». قال: عناصر الأشياء كلها كامنة في كل شيء، وهي مختلطة ومتناهية في الصغر. أخذ النظّام من كل المذاهب السابقة وقال: إن الله خلق العالم دفعة واحدة وأغناه بعناصره الكامنة فيه، والتي تظهر خلال الزمان بالتتابع. مدعماً فلسفته بالقرآن الكريم: «وأخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا» (سورة الأعراف: 172). ومن السنة المطهرة: «إن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه في صورة الذر»(166).

نسب الشهرستاني للنظام: إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، من معادن، ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون من الفلاسفة وأكثر ميله بدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين(167). واتهمه ابن الراوندي بالقول: إن الله خلق الدنيا جملة(168). ثم تظهر الأشياء منها كظهور السنبلة من الحبة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، وكل ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد ومادة. والكل واحد، والواحد أصل الكل الذي خرج من هذا الواحد، أي أن هناك صلة بين جميع عناصر الوجود(169). وإلى مثل ذلك الرأي السابق أشار الجاحظ. قال أبو إسحق: تكمن النار في العود متداخلة منقبضة فيه، ولكن الماء هو حاجز بين اللهب الذي هو قريب من الهواء، فالماء ضد النار، والهواء خلافهما. ولا يجوز أن ينقلب الجوهر إلى ضده، ولكن يجوز أن ينقلب الماء إلى هواء (بخار) ثم ينقلب الهواء إلى نار(170).

وكان النظّام قد أشار إلى مصونية المادة وتبادل المادة بالطاقة. روى الجاحظ عنه أنه كان يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن، ولم تشربه، ولكن الدهن نقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكافيين اللذين كانا فيه وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه(171).

وللنظام رأي طريف: زعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه، وليس أن ناراً جاءته من مكان خارجي، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها، فلما اتصلت بنار أخرى واشتدت منها قويتا جميعاً ونفى ذلك المانع (الماء التي هي الحاجز) فالاحتراق إذن هو ظهور النار عند زوال مانعها فقط(172) وفي هذا الرأي نفي لإرادة الله، لأن الرأي السائد في عصر النظّام أن الاحتراق لا يتم إلا بإرادة الله.

زعم النظّام أن الحطب عند انحلال أجزائه، وتفرق أركانه التي بني عليها وهي (النار والدخان والماء والرماد) فإننا نجد للنار حراً وضياء وللماء صوتاً وللدخان طعماً ولوناً ورائحة وللرماد طعماً ولوناً ويبساً. وهكذا نجد الماء ذا أجناس ركبت من المفردات، والحطب مركب من المزدوجات ولم يركب من المفردات(173). هذه النظرة العلمية أخذها النظّام عن أرسطو (384 ــ 322 ق.م) الذي ادعى أن جميع الأشياء مهما تباينت واختلفت في الخصائص والتركيب يرجع أصلها إلى مادة بدائية هي الهيولى Hylè المكونة من العناصر الأربع، وفي امتزاج تلك العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) خصائص مميزة لها هي (الحرارة والبرودة والسيولة واليبوسة)، وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة ناتج من اتحاد زوجين من هذه الأسس، فالسيولة والبرودة عنصرهما الماء، والمواد التي من خصائصها الحرارة أو اليبوسة عنصرها النار(174).

2 ـ وكان أفلاطون (427 ـ 347 ق.م) يزعم في خلق الكون بأن (النار والهواء والماء والتراب) وجدت كلها مصادفة ولم توجد بفعل فاعل.

3 ـ وكان الفيلسوف السرياني برديصان (154 ــ 222م) يزعم أن للعالم أصلين هما النور والظلمة، وأن النور يفعل الخير قصداً واختياراً، ومنه تتكون الحركة والحياة. والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً وهو موات لا فعل ولا تمييز وأن الحواس شيء واحد وأن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسة وأن النور بياض كله، وأن الظلام سواد كله، وأن النور يلقى الظلمة بأسفل صفحة منه، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها(175).

وأما الخبر الذي نسبه الجاحظ إلى أبي إسحق النظّام فيدل على مدى درايته بهذا المذهب الذي كان معروفاً في الرُّها وحران والرقة (ديار مضر)، وقد عاش النظّام فترة من الزمن في كنف البرامكة في الرقة. قال أبو إسحق: «زعمت الديصانية أن العالم هو من ضياء وظلام وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي على قدر امتزاجها كامتزاج الصبر بالعسل يجعله مراً، ومتى زدنا من أحدهما أعطانا على ما زدنا من ذلك الطعم، وإن كل الأشياء تولدت من تلك الأشياء الأربعة التي هي نصيب حاسة واحدة»(176).

وفي مكان آخر ينسب ذلك الرأي إلى الدهرية، ومنهم من زعم أن هذا العالم أربعة أركان هي (أرض وهواء وماء ونار) وجعلوا (الحر والبرد واليبس والبلة) أعراضاً في هذه الجواهر. ثم قالوا: في

سائر الأراييح والألوان والأصوات إنها ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في العلة والكثرة والرقة والكثافة فقدموا نصيب حاسة النفس، وأضربوا عن الحواس الأربع الأخرى(177).

ولكن عبد القاهر البغدادي قال: «أخذ النظّام عن هشام بن الحكم قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام»(178).

وللجاحظ رأي طريف في مزج الألوان أخذه عن أصحاب الأعراض، قال: في كل لون هناك (ضد وخلاف ووفاق). وقال أصحاب الأعراض: إن الألوان كلها متضادة، وكذلك الطعوم والروائح والأصوات وكل ما تظهره حاسة اللمس من حرارة وبرودة ويبس ورطوبة ورخاوة وصلابة وخشونة هي متضادة. وإن السواد إنما ضاد البياض لأنهما لا يتعاقبان ولا يتنافيان. وزعم إبراهيم النظّام أنه لا علم لهم بذلك، لأن الضد يقع من المحسوسات خلاف نصيب تلك الحاسة، ولا يكون الطعم ضد اللون لأنه لا يفاسده بل يكون خلافاً ولا يكون ضداً، ولا يكون وفاقاً لأنه من غير جنسه(179).

أنكر النظّام المزاج لإفراطه في القول في الكمون، ولأن المزاج عنده، إن تفقد الأجزاء المركبة حالاتها وكيفياتها وأعراضها مع حفظ شكلها النوعي. وتوجد حالة وكيفية جديدة يقال لها الاستحالة التي ينكرها أيضاً، لأن ما يظهر لي في هذه التراكيب ليس خواصاً وأعراضاً جديدة بل أجساماً كانت موجودة في داخل أجزاء التركيب من قبل. وقد مثلوا لذلك بمزج (السناج «الهباب الأسود» والعفص والماء). وقد نجد كل واحد من هذه الثلاثة ليس بأسود، فإذا اختلطت صارت جسماً واحداً أشد سواداً من الليل ومن الغراب(180). وهذا المركب الجديد يناقض قول النظّام بالكمون.

قصارى القول: إن النظّام فيلسوف يتأرجح بين المادية والمثالية ولكنه في فلسفة الطبيعة أقرب إلى الفكر المادي، إلى هيراقليطس وديمقريطس وأبيقور وحسب رأي ابن سينا في كتابه الطبيعيات فأن النظّام أخذ مبدأ الطفرة عن أبيقور، وهو أن الجسم قد يقطع مسافة حتى يحصل في حد منها مقصود عن متروك ولم يلاق ولم يحاذ ما في الوسط. ومثال ذلك دوران الدائرة القريبة من طرف الرحى والدائرة الأخرى القريبة من المركز، وذكر أنه لو كان الجزء الذي عند الطرف يتحرك مع حركة الجزء الذي عند الوسط بالسواء لقطعا معاً مسافة واحدة، ومحال أن يسكن الذي في الوسط لأنه متصل ملتزم بعضه ببعض، فتبين أن الذي في الوسط يتحرك ويقل طفرانه، مع أن الذي عند الطرف يتحرك ويطفر أكثر حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الذي في الوسط. ولكن الغريب أن ابن سينا لم يذكر اسم النظّام(181) لكرهه له.

كما أخذ النظّام قوله بالكمون من أنكساجوراس. واعتمد في جداله على حجج زينون الإيلي. ورأيه في خلق العالم اعتمد على مذهب أفلوطين فكان فيلسوف العرب الأول.

مراجع الفصل الثالث

دور النظّام في الفلسفة

1 ـ ابن رشد والرشدية ص 106 أرنست رينان. ترجمة: عادل زعيتر ـ القاهرة 1957.
2 ـ المصدر السابق ص 107 ـ 108.
3 ـ المصدر السابق ص 214.
4 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29، لابن المرتضى. نشر: توماس أرنولد، حيدر آباد الدكن 1316 هـ/ 1902.
5 ـ كتاب فضل الاعتزال ص 263، للقاضي عبد الجبار الهمداني. تحقيق: فؤاد سيد ـ تونس 1972.
6 ـ المدخل إلى الفلسفة ص 156، أزفلد كولبه. ترجمة: أبو العلاء عفيفي ـ القاهرة 1961.
7 ـ حكمة الغرب ص 53، برتراند رسل. ترجمة فؤاد زكريا ـ كتاب عالم المعرفة ـ الكويت 1983.
8 ـ المصدر السابق ص 54.
9 ـ المصدر السابق ص 56.
10 ـ المدخل إلى الفلسفة ص 160.
11 ـ حكمة الغرب ص 79.
12 ـ الموسوعة الفلسفية (الروسية) ص 237. ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت 1985.
13 ـ ربيع الفكر اليوناني ص 129. عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة 1958.
14 ـ المصدر السابق ص 130.
15 ـ موسوعة الفلسفة المختصرة ص 176، بإشراف: زكي نجيب محمود ـ القاهرة 1963.
16 ـ موسوعة الفلسفة ص 275، عبد الرحمن بدوي.
17 ـ تاريخ الفلسفة الغربية ج1 ص 99، برتراند رسل. ترجمة زكي نجيب محمود ـ القاهرة 1957.
18 ـ المدخل إلى الفلسفة ص 160.
19 ـ تاريخ الفلسفة الغربية ج1 ص 99.

20 ـ المصدر السابق ج1 ص 100.
21 ـ ربيع الفكر اليوناني ص 123.
22 ـ تاريخ الفلسفة الغربية ج1 ص 105.
23 ـ المدخل إلى الفلسفة ص 160.
24 ـ تاريخ الفلسفة الغربية ج1 ص 111.
25 ـ المصدر السابق ج1 ص 113.
26 ـ المدخل إلى الفلسفة ص 160.
27 ـ موسوعة الفلسفة ج1 ص 507، عبد الرحمن بدوي.
28 ـ الموسوعة الفلسفية ج1 ص 508.
29 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 232.
30 ـ الفرق بين الفرق ص 79، عبد القاهر البغدادي. تحقيق: محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة 1948.
31 ـ الملل والنحل ج1 ص 56، الشهرستاني. تحقيق: محمد فتح الله بدران ـ القاهرة 1945.
32 ـ سير أعلام النبلاء ج1 ص 542، شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ـ بيروت 1986.
33 ـ عصمة الأنبياء ص 16، فخر الدين الرازي ـ دمشق.
34 ـ الملل والنحل ج1 ص 70.
35 ـ من كتاب الإمتاع والمؤانسة ص 574، لأبي حيان التوحيدي. تحقيق: إبراهيم الكيلاني ـ دمشق.
36 ـ المصدر السابق ص 576.
37 ـ الملل والنحل ج1 ص 62.
38 ـ كتاب الانتصار ص 108، لأبي الحسن الخياط. نشر: المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1957.
39 ـ كتاب الحيوان ج6 ص 401، الجاحظ. تحقيق: فوزي عطوي ـ بيروت 1967.
40 ـ كتاب الانتصار ص 30 ـ 31.
41 ـ المنطق الصوري ص 81، علي سامي النشار. دار المعارف ـ القاهرة 1966.
42 ـ كتاب الانتصار ص 42 ـ 43.
43 ـ المصدر السابق ص 35.
44 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 201.
45 ـ كتاب الانتصار ص 35.
46 ـ الملل والنحل ج1 ص 56.
47 ـ كتاب الانتصار ص 39 ـ 40.

48 ــ مقالات الإسلاميين ج2 ص 208 ــ 209، الأشعري. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين ـ بيروت 1971.
49 ـ المصدر السابق ج2 ص 216.
50 ـ المصدر السابق ج2 ص 217.
51 ـ الكليات لأبي البقاء ج2 ص 160. تحقيق: عدنان درويش. وزارة الثقافة ـ دمشق 1998.
52 ـ كتاب الانتصار ص 52.
53 ـ العالم مادة وحركة ص 14 ـ 15، غالب هلسا. دار الكلمة للنشر ـ بيروت 1980.
54 ـ الموسوعة الفلسفية (الروسية) ص 558.
55 ـ ابن رشد والرشدية ص 123.
56 ـ كتاب الأيام الستة ص 36 ـ 37، مار يعقوب الرهاوي، دار الرها ـ حلب 1990.
57 ـ كتاب إبراهيم بن سيار النظّام ص 97، محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1946.
58 ـ كتاب الانتصار ص 46.
59 ـ موسوعة الفلسفة ج1 ص 33، عبد الرحمن بدوي ـ بيروت 1984.
60 ـ كتاب الانتصار ص 26.
61 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 82.
62 ـ المصدر السابق ص 85.
63 ـ ابن رشد والرشدية ص 127.
64 ـ حكمة الغرب ص 213.
65 ـ موسى بن كيفا (الفيلسوف اللاهوتي) ص 66، المطران بولس بنهام، مجلة لسان الشرق ــ الموصل 1951.
66 ـ ابن رشد والرشدية ص 142.
67 ـ كتاب الأيام الستة ص 231 ـ 232.
68 ـ الفصل بين النحل ج5 ص 41، ابن حزم الأندلسي ـ القاهرة 1928.
69 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 99 ـ 100.
70 ـ الملل والنحل ج1 ص 68.
71 ـ الفيلسوف اللاهوتي موسى بن كيفا ص 33.
72 ـ الملل والنحل ج2 ص 209.
73 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 227.
74 ـ المصدر السابق ج3 ص 395.
75 ـ المصدر السابق ج7 ص 71.
76 ـ البدء والتاريخ ج1 ص 121، المطهر بن طاهر المقدسي. نشر: كليمن هيوار ــ باريس 1901.

77 ـ كتاب الانتصار ص 34 ـ 35.

79 ـ مقالات الإسلاميين ج1 ص 293 ـ 294، الأشعري. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1950.

80 ـ المصدر السابق ج1 ص 302 ـ 303.

81 ـ سير أعلام النبلاء ج1 ص 542.

82 ـ كتاب الانتصار ص 70.

83 ـ المصدر السابق ص 66.

84 ـ المصدر السابق ص 85.

85 ـ المصدر السابق ص 47.

86 ـ المصدر السابق ص 23.

87 ـ المصدر السابق ص 14.

88 ـ المصدر السابق ص 27.

89 ـ الفرق بين الفرق ص 185.

90 ـ فلسفة المعتزلة ج2 ص 138، د. ألبير نصري نادر، مطبعة الرابطة ـ الإسكندرية 1951.

91 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 45.

92 ـ كتاب الفرج بعد الشدة ج1 ص 250، القاضي التنوخي. تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر ـ بيروت 1978.

93 ـ باب ذكر المعتزلة ص 29.

94 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 412.

95 ـ كتاب الانتصار ص 32.

96 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 206.

97 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 318.

98 ـ عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص 185، بودو ستنيك، دارا لتقدم ـ موسكو 1984.

99 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 16.

100 ـ حكمة الغرب ص 88.

101 ـ اللؤلؤ المنثور ص 309، مار افرام الأول برصوم ـ حلب 1956.

102 ـ موسى بن كيفا ص 31.

103 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 101.

104 ـ مقالات الإسلاميين ج1 ص 339، الأشعري.

105 ـ الملل والنحل ج1 ص 67.
106 ـ كتاب الانتصار ص 32.
107 ـ الفصل في الملل والنحل ج5 ص 63.
108 ـ التنبيهات والإشارات ص 67 ـ 68، لابـن سـينا. تحقيـق: محمـود شـهابي ــ طهـران 1339 هـ.
109 ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ج2 ص 138 ـ طهران 1995.
110 ـ العالم مادة وحركة ص 25، غالب هلسا، دار الحكمة للنشر ـ بيروت 1980.
111 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 126.
112 ـ دار المعارف الإسلامية الكبرى ج2 ص 135.
113 ـ كليات أبي البقاء ج2 ص 158.
114 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 292.
115 ـ العالم مادة وحركة ص 26.
116 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 220.
117 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 47.
118 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 207.
119 ـ العالم مادة وحركة ص 27.
120 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 204.
121 ـ الموسوعة الإسلامية الكبرى ج2 ص 138.
122 ـ كتاب الانتصار ص 33.
123 ـ كتاب الحيوان ج4 ص 585.
124 ـ حكمة الغرب ص 70.
125 ـ كتاب الانتصار ص 33.
126 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 127.
127 ـ تبصرة العوام ص 55، زرقان، حيدر آباد الدكن 1359 هـ.
128 ـ ابن رشد والرشدية ص 127.
129 ـ مذاهب الإسلاميين ج2 ص 214، عبد الرحمن بدوي.
130 ـ المصدر السابق ج2 ص 224.
131 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 20 ـ 21، الأشعري.
132 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 204.
133 ـ إبراهيم النظّام ص 131.
134 ـ كتاب الانتصار ص 34.
135 ـ فضل الاعتزال ص 263، القاضي عبد الجبار.

136 ـ باب ذكر المعتزلة ص 50.
137 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 321.
138 ـ الملل والنحل ج1 ص 55.
139 ـ الفرق بين الفرق ص 79.
140 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 260.
141 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 189 ـ 190.
142 ـ المصدر السابق ج5 ص 227.
143 ـ مذهب الذرة (عند المعتزلة) ص 12 ـ 13، بينس ـ القاهرة 1938.
144 ـ كتاب الأسفار الأربعة ح1 ص 435 ـ صدر الدين الشيرازي، حيدر آباد الدكن 1354 هـ.
145 ـ إبراهيم السيار ص 48 ـ 49.
146 ـ هذه هي الديالكتيكية ص 14 ـ 15، بول فولكييه. ترجمة: تيسير شيخ الأرض ـ بيروت 1955.
147 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 261 ـ 262.
148 ـ الشامل في أصول الدين ص 441، أبو المعاني الجويني ـ الإسكندرية 1969.
149 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 263.
150 ـ الملل والنحل ج1 ص 56.
151 ـ حكمة الغرب ص 83.
152 ـ كتاب الانتصار ص 32.
153 ـ العالم مادة وحركة ص 14 ـ 15.
154 ـ تلخيص المحصل ص 94، نصير الدين الطوسي ـ حيدر آباد الدكن.
155 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 235.
156 ـ كتاب الحيوان ج4 ص 215.
157 ـ المصدر السابق ج4 ص 185.
158 ـ المصدر السابق ج4 ص 189.
159 ـ المصدر السابق ج4 ص 203.
160 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 24، الأشعري.
161 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 246.
162 ـ مذاهب الإسلاميين ج1 ص 238.
163 ـ أصول الدين ص 55، عبد القاهر البغدادي، هالموت ويتر ـ إستانبول 1921.
164 ـ رسالة القيان ص 54، الجاحظ. تحقيق: يوشع فنكل ـ القاهرة 1344 هـ.
165 ـ الأيام الستة ص 35 ـ 36، مار يعقوب الرهاوي.
166 ـ إبراهيم بن سيار النظّام ص 154.

167 ـ الملل والنحل ج1 ص 68.
168 ـ كتاب الانتصار ص 52.
169 ـ قصة العناصر ص 16، إمبابي أحمد، كتاب سلسلة إقرأ (100) ـ القاهرة 1951.
170 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 188.
171 ـ المصدر السابق ج5 ص 191.
172 ـ المصدر السابق ج5 ص 191.
173 ـ المصدر السابق ج5 ص 184.
174 ـ قصة العناصر ص 10 ـ 11.
175 ـ الملل والنحل ج1 ص 56.
176 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 201.
177 ـ المصدر السابق ج5 ص 198.
178 ـ الفرق بين الفرق ص 79.
179 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 206.
180 ـ المصدر السابق ج5 ص 207.
181 ـ كتاب الشفاء (في الطبيعيات) ص 187، ابن سينا ـ بيروت.



الباب الثالث

جيل خائب. ومفكرون أحرار

- الفصل الأول: أبو عيسى الوراق.. رجل تاه فيه الورى
- الفصل الثاني: ابن الراوندي.. أشهر الزنادقة.. ولكنه



الفصل الأول

أبو عيسى الوراق.. رجل تاه فيه الورى

- حياته وأهم أحداث عصره
- مهنة الوراقة
- أبو عيسى الوراق العالم والمؤرخ.
- أهم مؤلفاته.



أبو عيسى الوراق... رجل تاه فيه الورى

حياة الورّاق وأهم أحداث عصره

من المسائل الخلافية في فكرنا المعاصر، عدم تحديد معنى الزّندقة. فقد ظهرت هذه المقولة في ظروف تاريخية وسياسية معينة، وفي زمن الخليفة المهدي (158 ـ 169 هـ) عندما استخدمها سلاحاً ضد خصومه السياسيين. وأكثر من نسب إلى الزندقة هم من المفكرين الأحرار، الذين قد يخرجون في اجتهاداتهم عن التصورات الدينية المألوفة في مواضيع خاصة حول علاقة الإنسان بالباري سبحانه، أو حول دور الأنبياء والرسل، أو حول إعجاز القرآن ومعجزات الرسل.

وعلى الرغم من أن كل الزنادقة يؤمنون بالله وباليوم الآخر، ويعملون صالحاً، إلا أن خصومهم من الفقهاء الملتزمين بمذاهب دينية معينة، أو ممن يشايعون أجهزة السلطة هم الذين رموا أولئك المفكرين بتهمة الزندقة. ومن هؤلاء الزنادقة:

أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق البصري:

ولد على الأغلب حوالي عام 175 هـ/ 792) في عهد الخليفة هارون الرشيد، في البصرة. وكانت أسرته قد هاجرت من الأهواز. ويقال أنها كانت تعتنق العقيدة المنانية، وهذا يشير إلى أنه من أصل آرامي.

كانت البصرة متعددة الثقافات والأعراق والأجناس، مما أضفى عليها غنى بالفكر. وكانت حلقات علماء الكلام من معتزلة وجبرية ومرجئة ورافضية تمور وتعج بالمناظرات والمخاصمات الدينية.

درس الورّاق مثل كل أبناء جيله العربية وعلوم الدين والفلسفة، ثم جوّد الخط على يد والده «هارون الورّاق». امتهن أبو عيسى مهنة الوراقة بالوراثة عن والده، وكانت هذه المهنة جليلة القدر حسب رأي ابن خلدون الذي قال عنها: «عظيمة الفائدة لارتباطها بالرقي العمراني، وهي قديمة لدى الأمم التي سبقت العرب، وكان الداعي لها العناية بالسجلات في الدواوين. وكانت مهمتها نسخ وتجليد وتصحيح الكتابة بالدراية والضبط لمنع ما يقع من ضرر للناس في الدولة وتوابع الحضارة»(1).

وفي عصر المأمون (204 ـ 218 هـ) نفقت أسواق العلوم، وملئت القصور والخزائن الملوكية، وتنافس أهل الأقطار في اقتناء الكتب، وحرص الناس على تناقلها في الآفاق، وانتسخت وجلدت

بعد انتقال صناعة الكاغد (الورق) من سمرقند إلى بغداد بتوجيه الفضل بن يحيى البرمكي. وتحسنت صناعة الوراقة أيضاً، عندما اتخذ الناس لهم صحفاً لمكاتباتهم العلمية والسلطانية(2).

عرَّف عبد الكريم السمعاني، الورَّاق بقوله: «وصار الورَّاق اسم من يكتب المصاحف وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال عمن يبيع الورق وهو الكاغد ببغداد»(3). ولكن بعد عصر المأمون تدهورت هذه الصنعة، ولم تعد تؤمن لصاحبها العيش اللائق، وعاش الورَّاقون تحت خط الفقر، وصارت مهنة الوراقة مثار شبهة الحكام لأن الورَّاقين صاروا يدسون في ثنايا الأوراق مقالات تناهض الفكر الرسمي للدولة، وقد شبه هذه المعارك السرية المستشرق الإنكليزي هاملتون جب «بحرب الكتب». وقد أخذ بعض الخلفاء عهداً من الورَّاقين بأن لا ينسخوا ولا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة(4).

ومع مرور الأيام صارت هذه المهنة غير جديرة بالاحترام عند أصحاب الزمان. قال أبو حيان التوحيدي، وكان وراقاً، يصف حاله: «طلع الصاحب بن عباد عليّ يوماً وأنا قاعد في كسر إيوان (في الري) أكتب شيئاً، وقد أوصاني به، فلما أبصرته قمت، فصاح بحلق مشقوق: (اقعد فالورَّاقون أخس من أن يقوموا لنا)»(5). وقد عبّر عن حالتهم العامة أبو حاتم الورَّاق بقوله:

إن الوراقة حرفة مذمومة ... محرومة عيشي بها زمن

إن عشت عشت وليس لي أكل ... أو مت مت وليس لي كفن

وكانت دكاكين الورَّاقين مسرحاً لمناقشات وحوارات قد تنقلب أحياناً إلى معارك. لأن كل وراق يتعصب لجماعة ينسخ لها. وضمن هذه الدكاكين أيضاً كانت تعقد صداقات وندوات، وكان دكان أبي عيسى الورَّاق في البدء متخصصاً للجاحظ وأصحابه.

أبو عثمان الجاحظ:

كان أبو عيسى الورَّاق وأبو عثمان الجاحظ صديقين، فكلاهما معتزلي، ولكن بدأ الخلاف والجفوة يدبان بينهما، لأن أبا عثمان يميل إلى حزب العثمانية (أصحاب عثمان بن عفان) بينما أبو عيسى الورَّاق وابن الراوندي وهشام بن الحكم يميلون إلى الرافضة. قال القاضي عبد الجبار الهمداني: «إن أول من تجاسر على القول بالنص الجلي في إمامة علي، هم ابن الراوندي وأبو عيسى الورَّاق وهشام بن الحكم»(6).

وجرت بين الجاحظ وأبي عيسى الورَّاق مناقشات حول أفضلية كل من الخليفتين ونقض أبو عيسى على الجاحظ كتابه المعروف بالعثمانية(7).

فانتقل الجاحظ إلى دكان وراق آخر منافس هو أبو القاسم عبد الوهاب بن عيسى بن أبي حيَّة، وعندها بدأ أبو عيسى الورَّاق ينقد كتاب الحيوان للجاحظ في مقالات بعنوان «المشرقي الغريب» مما أثار حفيظة الجاحظ وسُخطه فقال: «لا ينبغي لهذا الدهري أن يعرض لكتابنا، هذا وإن دلّ على خلاف مذهبه، ودعا إلى اختلاف اعتقاده، لأن الدهري ليس يرى في الأرض ديناً أو نحلة أو شريعة أو ملة. ولا يتوقع العقاب على الإساءة، وليس القبيح إلا ما خالف هواه والصواب فيما ينال من المنفعة»(8).

من ذلك النص، نرى الجاحظ قد وصم أبا عيسى الورّاق بالانتهازية، ونسبه إلى الدهرية ولم ينسبه إلى المانوية أو الزندقة. والجاحظ أدرى باعتقاده. ولكن الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي المتوفى 436 هـ/ 1035) دافع عن أبي عيسى الورّاق ونفى أن يكون الكتاب المعروف بالمشرقي وكتاب النوح على البهائم هما من صنع أبي عيسى الورّاق. وافترض أن بعض الثنوية عملهما على لسانه، وليس لنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلى من لم يكن متظاهراً بها ولا مجاهراً باعتقادها، وإن لم يكن يتبرأ منها، ويتبرأ من أهلها لأن الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلا على الظاهر(9).

فالشريف المرتضى لم يطعن بعقيدة أبي عيسى الورّاق ونفى عنه تهمة الجاحظ بالدهرية. وأما ذكره للمذاهب المخالفة للإسلام، والتي ذكرها في كتابه المقالات فمن أجلها رماه المعتزلة لما خرج منهم، بأنه من أهل الثنوية (المنانية والديصانية). قال الشريف المرتضى: «وهذا العذر إن كان عندهم دالاً على الاعتقاد، فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحّصها وهذبها(10).

من ذلك النص يمكننا تخريج ما جاء في كتاب المقالات وكتاب المجالس على أنه ليس من اعتقاد أبي عيسى الورّاق في الدين بل يحسن بنا أن نخرّج كلامه مخرج الحكاية، وناقل الكفر ليس بكافر.

وهذا مؤرخ الإسلام وصاحب المقالات والديانات المسعودي لم يرمِ أبا عيسى الورّاق بالزندقة لأنه كتب عن أصحاب النحل بل روى عنه وجعله مصدراً لكتابيه مروج الذهب والتنبيه والإشراف. قال المسعودي: «وقد صنّف متكلّمو فرق الإسلام من المعتزلة والشيعة والمرجئة والخوارج ممن تقدم كتباً في المقالات وغيرها للرد على المخالفين. منهم أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق»(11).

إذاً كان أبو عيسى الورّاق يذكر مقالات الثنوية للرد عليها وليس من أجل عرضها وتأييدها.

أبو عيسى الورّاق وابن الراوندي

كانا من معتزلة البصرة، وكانا صديقين حميمين، بل إن أبا عيسى الورّاق كان معلماً لابن الراوندي، وهو الذي أخرجه من المعتزلة، ولكن عندما طلبهما الخليفة المتوكل (232 ــ 247 هـ) قبض على ابي عيسى لأن دكان وراقته كان قرب قصر الخليفة بسامراء، أما ابن الراوندي فاستطاع الهرب والاختفاء، ومن مخبئه بدأ يدبج الكتب في مهاجمة المعتزلة وأبي عيسى الورّاق. قال ابو علي الجبّائي: «كان السلطان قد طلب أبا عيسى الورّاق وابن الراوندي. فأما الورّاق فأخذ وحبس ومات في السجن حوالي عام (247 هـ/ 861)(12). ولكن المسعودي جعل وفاته في الرملة سنة (250 هـ)(13). والصواب ما ذكره ابن الجوزي عن أبي علي الجبائي.

اتهمه أبو الحسن ابن الراوندي: «بالقول بالتناسخ، وإنكار النبوة والأنبياء كما رماه باعتقاده بالثنوية». وكان ابن الراوندي يقول: «وإذا رأيت أهل المذاهب يعيّر بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك بالصمت»(14). فعلى قوله هذا، إن ما رمي به أبا عيسى الورّاق لا صحة له، وإنما أراد به دفع الشبهة عن مصاحبته. ألم يخاطبه أبو الحسن الخيّاط: «إنما أردت بشتمك المعتزلة ووضعك

الكتب عليها طلباً بثأر أستاذيك وأشياخك وسلفك سلف السوء من الملحدين»(15). أما أستاذاه فهما (هشام بن الحكم وأبو عيسى الورّاق).

نسب أبو حيان التوحيدي وهو من المعتزلة إلى أبي عيسى الورّاق قوله: «إن الأمر بما يُعلم المأمور أنه لا يفعله سفه. والله يعلم أن الكفار لا يؤمنون فليس لأمرهم بالإيمان وجه من الحكمة». نسب إليه أيضاً: «إن الله لا يستصلح أهل النار ولا غيرهم ولا يشفي غيظه بعقوبتهم فليس للعقوبة وجه من الحكمة»(16).

كان أبو عيسى الورّاق شخصية ذات مزاج فكه، وكان الناس يتندرون بأقواله. قال له رجل مسلم: رأيت في النوم كأني دخلت الجنة فلم أر فيها ثنوياً. فقاله له: أصعدت الغرف؟ قال: لا. قال أبو عيسى من لم ترهم هم في الغرف العليا.

كان أبو عيسى الورّاق فقير الحال، بائساً في معيشته، وكان لا يعجبه التفاوت في الغنى من حوله. وهذا هو السبب في إلحاده كما يقول أبو حيان التوحيدي. قال: «وحين نظر أبو عيسى الورّاق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة (بسامراء) بجنائب تقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، رفع رأسه إلى السماء وقال: أوحدك بكل اللغات والألسن، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبيِّنة، ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً، ومثل هذا الأسود، يتقلب في الخز والوشي والحشم»(17).

وهذه الحالة قد عبر عنها المعري (أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المتوفي 449 هـ) بقوله:

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل ... وترزق مجنوناً وترزق أحمقا

فلا ذنب يا رب السماء على امرئ ... رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا(18)

أما سبب خروجه عن المعتزلة فهو كما قال أبو الحسن الخيَّاط (المتوفى 303 هـ/ 907): «إن الأسباب التي جعلت المعتزلة يبعدونه عن حلقاتهم قوله بالمنانية ونصر الثنوية، ووضع الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها» (19). وهذه التهمة ردّها الشريف المرتضى على المعتزلة.

وقد اعتبره المستشرق الفرنسي النابه الذكر لويس ماسينون من المفكرين الأحرار في الإسلام لعدم التزامه بمذهب معين وكان لا يعادي أي مذهب أو ديانة وقد وصفه (بالناقد المستقل الفكر)(20).

مؤلفات أبي عيسى الورّاق

من الكتب التي نسبت إلى أبي عيسى الورّاق خمسة كتب هي:

1 ـ كتاب المقالات.

2 ـ كتاب المجالس.

3 ـ كتاب الرد على الفرق الثلاث.

4 ـ كتاب المشرقي.

5 ـ كتاب النوح على البهائم.

وسأقوم بتحليل الكتب الثلاثة الأولى، لأن الكتابين الأخيرين قد شك الشريف المرتضى بنسبتهما إليه.

تحليل كتاب المقالات

تعرض فيه لإعجاز القرآن الكريم. ومما قاله أن في القرآن لحن، وإنه غير معجز للعرب وقدم تبريرات لعدم معارضته من قبل العرب.

أولاً ـ تفاوت الناس في البلاغة، ولعل الرسول أبلغهم في تأليف القرآن.

ثانياً ـ إن حروب العرب مع الرسول شغلت بلغاءهم عن أن يأتوا بمثله.

ثالثاً ـ إنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة بمقالات الأولين مع توفر ذلك عند أصحاب الاكتساب.

رابعاً ـ خصوص واحد بقوة من بين الجميع بالنبوة، وإن كانت لهم قدرة بالفكر والتمييز فلم يتكلفوا بالرد(21).

وطعن في قوله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب (سورة العنكبوت، آية 48). قال أبو عيسى الورّاق: «إن الحفظ يقوم بدلاً عن قراءة الكتاب لأن الحفظ يكون عن تلاوة، وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ(22). وأبو عيسى الورّاق هو أول من أثار مسألة أمية الرسول (ص) واتهمه بأن له علاقة جيدة بأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين أو من كان له علم بالكتاب مثل ورقة بن نوفل من قريش.

وطعن في قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»(سورة النحل آية 43). قال: كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق. فرد عليه ابن الراوندي: جائز أن يكون المراد بأهل الذكر أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند التحكيم إليهم عن الكذب(23). وممن رد على أبي عيسى الورّاق دون أن يسميه ابن قتيبة (المتوفى 276 هـ/ 890). قال: وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وجهروا، واتبعوا «ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (سورة آل عمران آية 7) بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله ثم قضوا بالتناقض والاستحالة في اللحن وفساد النظم، والاختلاف... وكانوا يقولون: هو سحر، ومرة يقولون هو قول الكهنة، ومرة أساطير الأولين.. فألّفت هذا الكتاب جامعاً لتأويل مشكل القرآن.. لأري به المعاند موضع المجاز وطريق الإمكان، من غير أن أحكم فيه برأي، أو أقضي عليه بتأويل(24).

واتهمه ابن الراوندي بأنه قد طعن في أخبار القرآن وقال بأنه خبر آحاد لأن زيد بن ثابت الأنصاري هو الذي تولى كتابته وترتيبه، فزاد ونقص. وقال ابن الراوندي: وذلك كذب بل رواه كافة عن كافة.

ذكره لمذهب الثنوية

ذكر أبو عيسى الورّاق في كتاب المقالات مذهبي المنانية والديصانية كثيراً. مما دعا ابن الراوندي ومعه المعتزلة إلى اتهامه بالقول بمذهب المنانية. وقد نقل عنه البيروني والشهرستاني

(أخبار ماني وأتباعه) وقد زين سيرتهم. لذا قال البيروني: «وكانوا يشككون ضعاف العقول في الواحد الأول من جهة التعديل والتجويز، وإن الوهم في التثنية، وزين عندهم (سيرة ماني) حتى اعتصموا بحبله، وانتشر ذلك في الألسنة، وانضاف إلى ما تقدم من المكايد لليهود فصار رأياً منسوباً إلى الإسلام»(25). وقد فضّل البيروني أبا العباس الإيرانشهري على أبي العباس الورّاق قال: «فما وجدت من كتب أصحاب المقالات أحداً قصد الحكاية المجرّدة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبي العباس الإيرانشهري، فإنه لم يكن من جميع الأديان في شيء منفرداً بمخترع يدعو إليه. وبالغ في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة»(26). وتلكم هي أخبار ماني المستقاة عن أبي عيسى الورّاق كما أوردها كل من البيروني وابن العبري.

من تعاليم ماني

كان يفرض على أصحابه قمع الشهوات، وعدم الحرص الحرص على المال، وترك أكل اللحم، وترك أذية الماء والنار، والسحر والرياء، وكان يُفْرط في تمجيد (النور) وتعظيم النار لتوسطها في المكان بين الفلكيات والعنصريات، وعلى عكسها الأرض لكونها مظلمة، لا يستضيء باطنها بالفعل ولا بالقوة(27). وزاد البيروني: وفرض عليهم الإيمان بالعظائم الأربعة (الله ونوره وقوته وحكمته) ويعني بنوره الشمس والقمر وبقوته أعضاء الأرض الخمسة (النسيم والريح والنور والنار والماء) وبحكمته الدين المقدس. وفرض عليهم الوصايا العشرة التي أولها عدم عبادة الأصنام وعدم الشك في الدين، وعدم الاسترخاء والتواني في العمل»(28). وكانت المنانية تدعو للتقشف وترك الحياة والزهد فيها على الرغم من أنها كانت مزيجاً من الزرادشتية والديصانية والمسيحية، وقد شيّدها ماني بالحجج الإقناعية(29).

ولكن أبا بكر الرازي رأى المنانية خروجاً عن الفلسفة لأنها خروج عن السيرة العادلة. وإسخاط لله تعالى بإيلام النفوس باطلاً(30). وعدد أبو بكر الرازي بعض الأعمال الباطلة كجبِّ الصدّيقين لأنفسهم (الخصاء الذاتي بالابتعاد عن ممارسة الجنس) إذا نازعتهم أنفسهم للجماع، وأضنوها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه(31). وكان الصدِّيقون يسيحون في البلاد بلا زاد ولا يسيحون إلا أزواجاً، ومتى رأيت منائياً، فالتفت لترى صاحبه. والسياحة عندهم ألا يبيت أحدهم في منزل ليلتين، ويسيحون على أربع خصال على القدس والطهر والصدق والمسكنة.

1 ـ فالطهر: ترك الجماع وارتكاب الفاحشة. وقد دافع البيروني عن ماني قال: حكي عن ماني أنه حلل قضاء الشهوة في الغلمان، ويستشهدون على ذلك بأن أحدهم لا يسيح إلا ومعه خادم أمرد يخدمه، أمرد أجرد. ولكني لم أجد فيما وقفت عليه من كتبه ما يشبه ذلك بل إن سيرته وسيرة أتباعه تدل على خلاف ذلك(32).

2 ـ وأما الصدق: فعلى أن لا يكذب:

روى أبو شعيب القلاّل: أنه انفرط عقد امرأة في الطريق بالقرب من حانوت صائغ الحجر وقد التقطه فرخ النعامة (الظليم) وشاهده رجل مناني، فلم يخبر بأن الظليم قد ابتلعه كي لا يذبح ويكون قد شارك في سفح دم بعض الحيوان. جاء الناس إلى الرجل المناني وفتشوه وضربوه ولم

يخبر بما رأى وجاء صديقه فعرف أن الظليم التقطه ولم يخبر أحداً حتى كادا أن يموتا. ومرّ رجل يعقل ففهم القصة لما رأى الظليم يتردد في الطريق. فقال لهما: كان هذا الظليم يتردد في الطريق؟ قالا: نعم. قال الرجل العاقل: فهو صاحبكم (يقصد الظليم) فشقوا قانصته فوجدوا الحجر وقد تغير لونه ونقص وزنه، ولكنه صار أغلى ثمناً مما عوّض نقصه(33).

3 ـ وأما القدس: فعلى أن لا يكتم ذنبه إن سئل عنه.

4 ـ وأما المسكنة: فهي أن يأكل من المسألة وما طابت به أنفس الناس له حتى لا يأكل من كسب غيره الذي عليه غرمه ومأثمه.

أصبحت سيرة ماني هي سيرة الإنسان المستقيم بفضل كتابات ابن المقفع وأبي عيسى الورّاق. وكان ابن المقفع يترجم رسائل ماني وسيرته في مجاهدة النفس مع طلاء ديني يحسنها بالقصص والخرافات لأن قلوب العامة إلى الخرافات أميل(34). ولصلاح هذه السيرة تأثر بها الصوفية وبأفكار ماني وصاروا يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي ومنهم من يجيزه في الكائنات البشرية كما حل في ماني الفارقليط(35).

خلق العالم عند ماني كما جاء في كتاب المقالات

قال ماني: إن للعالم مصدرين قديمين:

1 ـ أحدهما إله خير هو معدن النور أو العظيم الأول أو الإله المتعالي وهو الإله ملك الجنان. له خمسة أعضاء (الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة) وله خمس صفات روحانية أزلية هم أعضاء الجو (الحب والإيمان والوفاء والمروءة والحكمة).

2 ـ والثاني هو الكون وهو معدن الظلمة. وأعضاؤه خمسة هم (الضباب والحريق والسموم والسم والظلام).

وقد تمازج الإلهان، فانتصر الخير على الشر، فانتقل الشر إلى جهة الجنوب ليعمل هناك عالماً ويتسلط عليه، فعمل بنات نعش حول القطب الجنوبي، ولما أصلحت الملائكة بينهما، ألقى الخير شيئاً من نوره على (الهيولى) فأوجد عالماً قابلاً للكون والفساد، وتسلط عليه الأشرار، فخلق إله الخير شيئين كبيرين هما: الشمس والقمر، وصار يجمع فيهما أنفس الناس ويسترجع نصيبه الذي صار لتخلو الهيولى من آثار الشر ويبطل سلطان الشر(36).

الهرمسية وخلق العالم

ومن المقالات التي ذكرها أبو عيسى الورّاق أسطورة خلق العالم (الهرمسيّة) وقد قامت على امتزاج الفكرين اليوناني والشرقي. قال أفلاطون عن الباري سبحانه صانع هذا الكون، وهو خيّر كامل، يحيط بكل شيء عن طريق معرفته الأزلية، لأن هذا العالم المحسوس قد صنع على مثال سابق أزلي هو عالم المثل، والله هو العقل المنظم لهذا العالم الفاني. والنفس الإنسانية خالدة لأنها جزء من عالم المثل هبطت وسكنت أجساد الكائنات الحيّة (الإنسان والحيوان) وبعد أن تعاني وتتطهّر بالتّناسخ من عالم المادة المظلم، تعود إلى صفائها الروحي بالمعرفة الإلهية لتتّحد مع الله ثانية.

كان الفكر الأفلاطوني يميل إلى التشبيهات والرموز واستخدام الأساطير لتقريبها إلى الأذهان. وعندما جاء أفلوطين المصري وعاش في حران والرها وأنطاكية ومنبج حوالي عشر سنوات (244 ــ 254م) نقل الأساطير المحلية المحكية عن هرمس الحكيم وصارت النفس في صعودها وهبوطها تمر بست مراحل:

المرحلة الأولى:

قال هرمس الحكيم: رأيت في عقلي كأن النور يغمرني، وأن عدداً لا يحصى من القوى الإلهية (الملائكة) قد تحولت إلى عالم لا حدود له. بينما كانت النار الهائلة مطوّقة بقوة هائلة جعلتها تبلغ مستقرها وتكف عن الحركة.

أما هرمس الحكيم فإنه رأى نفسه يصعد نحو الأعلى بينما الظلمة ظلت في أسفل تتحول إلى رطوبة فتكونت الطبيعة من المادة الأولى (الهيولى).

وكان الحرانية يسمون هرمس الحكيم (نبي الله إدريس) وقد رفعه الله مكاناً علياً ودار مع زحل ثلاثين سنة. واطلع على عالم الأفلاك.

المرحلة الثانية:

رأى هرمس الحكيم: انبجاس الكلمة الإلهية المقدسة (ابن الله الصانع) من النور وظهر العنصران المكونان للعالم السماوي وهما (النار والهواء). وقد صعدا نحو الأعلى وانفصلا عن (الأرض والماء) بفعل الكلمة المقدسة.

صار الماء يروي العطش وإنه بارد رطب بالطبع والنار تحرق وتضيء وإنها حارة ويابسة بالطبع. وقابلتها في الأسفل الأرض وهي أثقل العناصر وهي الغاية القصوى من الكدر وعدم النور والحياة.

أما النار فإنها تتلو جرم الفلك المخصوص بالشرف، وهي جوهر النفس الروحانية وأن كل الأشياء مما دونها لا حياة لها إلا بها لأنها الذات والفكر والإرادة والتمييز.

سأل هرمس الحكيم الإله المتعالي: من أين صدرت العناصر الأربعة؟

فأجابه، عن إرادة الله عندما رأت الكلمة سناء عالم المثل البهي الجميل عمدت إلى محاكاته، فتشكلت عناصره، وكان نتاجه نفوساً على هيئة عالم منظم(37).

وهكذا تم في هذه المرحلة تمايز عالمين:

العالم النوراني (النور والنار) شكّلا عالم السماء وأصبحا موطناً لعالم الكائنات النورانية (الملائكة) وقد تشكّلا بمشيئة الله. قال مار يعقوب الرهاوي (633 ــ 708): إن هرمس الحكيم الشهير بالمصري والمعروف عند اليونان بهرمس المثلث الحكمة Trismegistus، وكان اليونان يجلونه، قد سأله أحد مواطنيه المصريين المدعو (أوزيريس) حول تكوين الشمس، فكان جوابه: إنها ظهرت بعناية الله (سيد الكل) فكلامه هذا كأنه كلام قديس(38).

العالم الأرضي: تشكل بمشيئة الإرادة الإلهية عن طريق الكلمة المقدسة (اللوغوس) Logos على محاكاة العالم العلوي الفائق الجمال وتوزعت النفوس على الكائنات الأرضية.

المرحلة الثالثة:

قال هرمس الحكيم: اتحد الإله المتعالي (النور) بالإله الصانع (اللوغوس) وأعطيا للأفلاك الدفعة الأولى، فانطلقت بحركتها الدائرية، وأصبحت الأفلاك السبعة هي المدبرات للعالم عن طريق القدر، وانفصلت الأرض والنار كل منهما عن الأخرى، فنشأت الحيوانات البرية وفي السماء الطيور وفي الماء الحيوانات المائية.

وفي هذه المرحلة ظهر الإنسان السماوي خلقه الإله المتعالي على صورته، وسخّر له جميع مخلوقاته وأذن له دخول عالم الجنان.

المرحلة الرابعة:

قال هرمس الحكيم: في هذه المرحلة عاش الإنسان السماوي الأول في عالم الكلمة المقدسة (الجنة) واكتسب طبيعتها، ولكنه أطل على عالم الطبيعة (الأرض والماء) فانعكست صورته على الماء، فأحبها ونزل ليعانقها، فتعانقا واتحدا وهذا هو (السقوط والخطيئة) وهكذا صار آدم أسيراً للقدر وسيداً عليه.

قال هرمس الحكيم: وخاطب الإله المتعالي آدم، فما دمت أيتها النفس في عالم الطبيعة فلا تطلبي مني الرجوع والعودة، ولا تتشاغلي عن العلم والتصور والبحث والاستكشاف، لتستحقي العودة والرجوع إلى ذلك العالم البهي(39).

المرحلة الخامسة:

ولد الإنسان السماوي سبعة أولاد من اتحاده بمحبوبته الأرض وكل منهم ذكر وأنثى، ويتألف جسم هؤلاء الأولاد من العناصر الأربعة، أما نفوسهم فترجع إلى الإنسان السماوي الذي توزع فيهم إلى جزأين (النفس والعقل). وبتدبير الكواكب السبعة بدأت عملية الإخصاب والتكاثر والتناسل في الكائنات الحية كل حسب نوعه. وخاطب الإله المتعالي العقل ليعرف الإنسان العاقل نفسه. سأل هرمس الحكيم: أوليس كل الناس ذوي عقول؟

فأجابه: احفظ لسانك يا صديقي إني أنا العقل قريب من الذين هم أولياء طيبون مطهرون رحماء، قريب من الأتقياء، الذين يطيعون الرب بحبهم ويشكرون ويسبحون، وإني لن أسمح لأفعال البدن، أن تهاجمهم، وتمارس تأثيرها عليهم. وأما الفجار والحساد والقتلة والطماعون فإني أبتعد عنهم تاركاً للشيطان أن يتوجه إليهم بسهام جهنم، يمارسون المعاصي لكي يكون العقاب الشديد لهم.

المرحلة السادسة:

سأل هرمس الحكيم الإله المتعالي: حدثني عن عروج النفس نحو السماء؟

فقال: عندما يفسد جسدك تغادره (نفسك) وتتركه ينحل، فتختفي صورتك وتترك للشيطان (أناك العادي) وعندها يتعطل الشعور والإحساس وتعود عناصرك كل إلى مصدره عبر الكرات السماوية، فتترك في القمر قوة النماء والنقصان. وفي عطارد قوة الخبث والاحتيال، وفي الزهرة وهم الرغبة والشهوات، وفي الشمس الكبرياء والحكم والأهداف الطموحة. وفي المريخ التهور والادعاء

الكاذب. وفي المشتري الشهوات المحرومة التي يولدها الغنى والفقر. وفي زحل الكذب الذي يكيد كيداً. ثم ترتفع النفس إلى السماء الثامنة متحررة من كل الطبائع الفلكية لتندمج مع الملائكة مسبِّحة للرب، متَّحدة في ملكوته السعيد وفي النهاية يصيرون هم والله متَّحدين معاً.

أثر التصور الهرمسي في الفلسفات الأفلاطونية المحدثة

قال يامبليخوس الكالخيسي (250 ـ 330) في كتاب موجه إلى تلميذ له: إذا طرحت مسألة فلسفية فإننا سنحكم فيها وفق منهج هرمس الحكيم الذي استعمله فيثاغورس وأفلاطون في الماضي لضبط فلسفتها(40).

وأثرت الفلسفة الهرمسية في الفلسفة الإسلامية وعند المتصوِّفة خاصة وفي مذاهب التوحيد الإسلامية الذين قالوا: إن النفس الإنسانية بسيطة، وإنها خالدة لا تموت وإنها تنقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى، فيصيب كل جسم من الأجسام الحية وغير الحية قسم منها، ولكن الأجسام الحية تأخذ القسم الأكبر، بينما تكتفي الأجسام غير الحية بشيء ضئيل، وبعد أن تتطهر النفوس ترتفع إلى عالم الغيب والقدرة لتتحد مع الله سبحانه وتخلد في سعادة تامة.

مبدأ الخليقة في الإسلام

سأعتمد على ما ذكره المسعودي ونقله عن متكلمي فرق الإسلام ممن قدم كتباً في المقالات كأبي عيسى محمد بن هارون الورَّاق(41) وما ذكره من الأخبار في مبدأ الخليقة مما جاءت به الشريعة ونقله الخلف عن السلف(42).

قال المسعودي (علي بن الحسين المتوفى 346 هـ/ 957م): اتفق أهل العلم جميعاً من أهل الإسلام، أن الله عز وجل خلق الأشياء على غير مثال، وابتدعها من غير أصل، وهذا ما رواه عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) المتوفى 68 هـ/ 688م) حبر الأمة وترجمان القرآن. قال: إن أول ما خلق الله ـ عز وجل ـ الماء وكان عرشه عليه، فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً (بخاراً) فارتفع فوق الماء فسماه سماء، ثم أيبس الماء فجعله أرضاً واحدة ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين (الأحد والاثنين). وخلق الأرض على حوت (النون) وهو الذي ذكره الله في القرآن الكريم (ن، والقلم وما يسطرون) والحوت في الماء، والماء على الصفا، والصفا على ظهر ملك، والملك على صخرة، والصخرة على الريح. فاضطرب الحوت فتزلزلت الأرض، فأرسى الله عليها الجبال فقرَّت وخلق أقوات أهلها في يومين (الثلاثاء والأربعاء).

ثم استوى إلى السماء وهي دخان، وكان الدخان من نفس الماء، فجعلها سماء واحدة ثم فتقها فجعلها سبعاً في يومين (الخميس والجمعة). وخلق في كل سماء خلقها من الملائكة.

وإن سماء الدنيا من زمردة خضراء، والسماء الثانية من فضة بيضاء، والسماء الثالثة من ياقوتة حمراء، والسماء الرابعة من درة بيضاء، والسماء الخامسة من ذهب أحمر، والسماء السادسة من ياقوتة صفراء، والسماء السابعة من نور. قد طبَّقها الله بملائكة قيام على رجل واحدة تعظيماً لله لقربهم منه، قد خرقت أرجلهم الأرض السابعة، واستقرت أقدامهم على مسيرة خمسمائة عام

تحت الأرض السابعة، ورؤوسهم تحت العرش من غير أن تبلغ العرش، ومن تحت العرش بحر تنزل منه أرزاق الحيوان.

وتحت سماء الدنيا بحر من ماء يطفح فيه الدواب مثل ما في بحور الأرض، مستمسك بالقدرة. وأن الله تعالى أسكن ظهر الأرض لما فرغ من خلقها، خلق الجن قبل آدم وهم من مارج من نار، فسفكوا الدماء وأظهروا المعصية. وسأل إبليس الله سبحانه وتعالى أن يرفعه إلى السماء، فصار مع الملائكة يعبد الله أشد عبادة.

خلق آدم:

قال سبحانه وتعالى قبل خلق آدم مخاطباً الملائكة: «إني جاعل في الأرض خليفة» فقالت الملائكة: ربنا ما يكون ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية ويفسدون في الأرض، ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً.

فاحتج الملائكة قائلين: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون!..

ثم بعث الله **جبريل** إلى الأرض ليأتيه بطين منها. فقالت له الأرض: إني أعوذ بالله منك أن تنقصني! فرجع ولم يأخذ منها شيئاً.

ثم بعث **ميكائيل**: فقالت اه مثل ذلك، ورجع ولم يأخذ منها شيئاً. فبعث الله **(عزرائيل)** ملك الموت: فقالت: أعوذ بالله منك. فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ الأمر. فأخذ من تربة سوداء وحمراء وبيضاء. فلذلك خرج بنو آدم مختلفين في الألوان. وسمي آدم لأنه خرج من أديم الأرض وجبله الله تعالى، وتركه حتى صار طيناً لازباً يلزق بعضه على بعض أربعين سنة. ثم تركه حتى أنتن وتغير أربعين سنة.

قال ابن عباس وذلك قوله تعالى (من حمأ مسنون) أي متغيراً منتناً. ثم صوره وتركه بلا روح من صلصال كالفخار حتى أتى عليه مائة وعشرون سنة وقيل أربعين سنة. فكانت الملائكة تمر بآدم فيفزعون منه، وكان أشدهم فزعاً إبليس. كان يمر به فيضربه، وكان يدخل من فيه ويخرج من دبره. ويقول: لأمر ما خلقت..!

فلما أراد الله أن ينفخ فيه الروح. قال للملائكة: «اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر». قال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) فقال الله تعالى: «فاخرج منها فإنك رجيم وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين». فسأل إبليس الله أن يمهله إلى يوم يبعثون، فحقق الله له أمنيته.

وأنزل الله آدم بسرنديب (جزيرة سريلانكا) وحواء بجدة. وإبليس في (بيسان بفلسطين) والحية بأصبهان (إيران)(43).

تحليل كتاب المجالس

دون فيه أبو عيسى الورّاق المناظرات التي كان يسمعها في دكاكين الورّاقين أو في مجالس علماء عصره وبعض هذه المجالس كان يتخيلها وينسبها إلى غيره على طريق الحكاية أو كان يودعها

كتباً أخرى مثل كتابه المشرقي الذي قال عنه أبو حيان: «هذا غرض كتابه الذي نسبه إلى الغريب المشرقي»(44). ومن الأقوال التي نسبت إلى أبي عيسى الورَّاق «من آفات العلم خيانة الورَّاقين».

وكتابه المجالس سنة متبعة منذ أيام سقراط الحكيم عندما دون تلميذه أفلاطون محاوراته وقد عرف السريان هذه المجالس، والتي كانت تدون فيها المحاورات كالمحاورة التي جرت بين ولغش الرهاوي الديصاني مع أحد علماء الحرانية المشهورين حول القضاء والقدر وقد ذكر تلك المحاورة مار يعقوب الرهاوي(45).

وفي زمن الخليفة المهدي جرت محاورة بينه وبين الجاثليق طيمثاوس (سنة 168 هـ/ 785) وتناولت المسائل التالية (التوحيد والتثليث، ولادة السيد المسيح، وحول نسخ الشرائع وحول كلمة الفارقليط، وما هو الإنجيل؟ والذي هو قصص تدبير المسيح قوله وفعله في حال ظهوره بالجسد وكان هذا قبل صعوده. ولِمَ لا توجد شهادة واحدة في الإنجيل عن بعثة محمد (ص). قال طيمثاوس: ولكن الله يعلم مني صدقاً، ويشهد على ضميري سراً، لو وجدت في الإنجيل شهادة واحدة على رسالة محمد، لانتقلت من الإنجيل إلى القرآن».

يبدو أن هذه المحاورات كانت تعرف بأسماء متعددة منها المقابسات. وهي ثبت للمجادلات الفلسفية التي سمعها أبو حيان التوحيدي بنفسه إما في دار الوزير ابن العارض أو في سوق الورَّاقين أو ما سمعه في مجالس أبي سليمان السجستاني، ومن تلك المجالس المناظرة التي جرت في مجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات (سنة 326 هـ/ 938) والتي دارت حول المنطق اليوناني والنحو العربي بين أبي بشر متى بن يونس القناني (المتوفى 328 هـ/ 940) وأبي سعيد السيرافي (المتوفى 370 هـ/ 981). وقد ثبت كتابة المجلس أبو حيان التوحيدي ثم راجع كتابيه مع علي بن عيسى بن الجراح(46).

كان أبو عيسى الورَّاق هو الذي يورّق لنفسه ويدون مجالسه، وقد دوّن مجلساً للمناظرة بين علي الأسواري (المعتزلي السني) وعلي بن ميثم (المعتزلي الإمامي) وكانت حول الإمامة وأحقيَّة علي بن أبي طالب فيها. وقد استند ابن الراوندي على كتاب المجالس فرد عليه أبو الحسن الخيَّاط: «وإن عندنا لمجالس دارت بين علي الأسواري وبين علي بن ميثم الرافضي أخزاه فيها وقطعه أوحش قطع»(47).

ومن تلك المجالس، مجلس دار الحوار فيه حول إعجاز القرآن، قال الورَّاق: «إن الأنباط والعجم والمغفَّلين والأغبياء، هم الذين ينخدعون بدعوى الإعجاز».

فرد عليه ابن قتيبة بقوله: ما خص الله به لغة العرب دون جميع اللغات، أنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب.. ولما أراد الله إقامة الدليل على نبوة (محمد) أنزل عليه القرآن فجعله علمه، وكان لكل نبي علم، فكان لموسى فلق البحر واليد والعصا وتفجر الحجر في التيه بالماء، والرواء في زمن السحر، وكان لعيسى إحياء الموتى، وخلق الطير من الطين، وإبراء الأكمه والأبرص، زمن الطب. وكان لمحمد الكتاب الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لم يأتوا به، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا(48).

أما مجلس مناسك الحج، فقال الوراق عنه: إن الدعوة إلى حج البيت ورمي الحجار، والتلبية وتقبيل الركن والمقام، هي من قبيل ما يقدمه أهل الهند لأصنامهم من نسك، فإنهم يفعلونه في بلدهم كالذي يفعله المسلمون من الحلق والتعري الذي يسمونه الإحرام والطواف. وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب عندما وقف على الركن والمقام وقال: «والله إني لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران، ولكني رأيت رسول الله يقبلكما فأنا أقبلكما كذلك»، فإن كان الرواة قد صدقوا فلقد قال قولاً حقاً.

وأما مجلس غزوة أحد، وما جرى فيها للرسول (ص) من كسر رباعيته وشق شفته، وثلم وجنته وجبهته وحيث أصيبت يد طلحة بن عبيد حين وقى الرسول بنفسه... فلو دعا محمد ربه فرد يد طلحة لحالها، لكانت إحدى علامات النبوة.

وعن غزوة بدر قال ابن الراوندي: طعن الورّاق في أخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر قال: أين كانوا يوم أحد؟ قال أبو الحسين بن الراوندي:

- جواب الأول: أنهم رأوا صوراً لأناس لم يعرفوهم.

- وجواب الثاني: إن ذلك حدث في أول حرب فأراد الله أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل(49).

وحول معجزات الرسول (ص) قال ابن الراوندي: أوردها الوراق بالتهكم المر، كأخبار الذئب الذي كلم (أهبان بن أوس الأسلمي) وشاة أم معيد، ونبع الماء بين أصابع الرسول (ص) فتوضأ وشرب جيش عظيم، وإن قمراً انشق له، وإن جذع نخلة حنّ له، وإن ذئباً تكلم، وإن جماعة شبعت من ثريدة في قد جسم قطاة.

قال أبو عيسى الورّاق ما جاء به الرسل من الآيات والمعجزات التي بمثلها ثبت القول بالتوحيد إنهم لم يمتحنوا قوى الخلق ولا وقفوا على طبائع العالم الذي يستعان به في الأفعال بل لم تبلغ علم أكثرهم.

فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي أتوا به إلا كلاعب أتى العجب؟ وهل أتى السحر إلا لجذب حجر المغناطيس للحديد؟

واحتج عليه أبو الحسين الراوندي وعارضه واحتج عليه بما أجمع على موت البشر كلهم وإن لم يشهدوا جميعهم بالرسل. فقال: فيه بالإجماع(50).

قال ابن الراوندي: إن أبا عيسى قد طعن بأخبار التواتر، وقال: لا تخلو الجماعة من البعد عن السمع فيحتمل الخبر الحيلة، أو القرب فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير. فرد عليه أبو الحسين ابن الراوندي: هذه جهلة بالمحافل، والأمر في ذلك منتشر حتى لا يكاد شيء فيه يخفى على الأبعدين فضلاً عن الأقربين(51). واتهمه ابن الراوندي بالطعن في أخبار الرسل من طريق أو طريقين. ورد عليه: وهذا بهت شديد فلو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد فكيف، وشرطه الاستيلاء على القلوب، وسكونها إليه وطمأنينة النفس بالمخرج والفحوى ورفع ما يعترض من الظنون وهذا الأمر عند أخبار المحققين وإن قل عددهم(52) وطلب منه أن ينكر الخبر البتة فيبطل مذهبه في تقليد ماني(53).

إن أول من اتهم أبا عيسى الورّاق بالمانوية هو ابن الراوندي والمعتزلة. ولكن الشريف المرتضى دافع عنه نافياً تلك التهمة الباطلة قال: «فأما أبو عيسى الورّاق، فإن التثنية مما رماه به المعتزلة، وتقدمهم في قذفه ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك، تأكيد أبي عيسى الورّاق لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات وأطنابه في ذكر شبهتهم(54).

وقال ابن الراوندي: إن أبا عيسى الورّاق قال: إن الرسل لو دعوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، ولكنهم دعوا إلى خلافها فجعلها الله حججاً عليهم. وعارضه ابن الراوندي بقوله: قد تجوز المؤن العظام، لعواقب محمودة، واختيار المضار لسلامة محمودة نحو التجارات والإجارات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه وعلى ذلك أمر الشرائع ولا حول ولا قوة إلا بالله(55).

أفترض من جانبي أن ابن الراوندي قام بتأليف تلك التهم لإثارة حفيظة السلطة ضد أبي عيسى الورّاق، وليدفع عن نفسه تهمة الصداقة بينهما. والغريب أن ابن الجوزي عندما ذكر أصحاب ابن الراوندي ورماهم بالكفر لم يذكر من بينهم أبا عيسى الورّاق، وكذلك فعل المسعودي عندما اعتبره من جملة متكلمي فرق الإسلام من المعتزلة والشيعة والمرجئة والخوارج ممن قدم كتباً في المقالات وغيرها للرد على المخالفين وذكر من بينهم أبا عيسى الورّاق (محمد بن هارون)(56). وقال عنه أبو حيان التوحيدي: «كان أبو عيسى الورّاق من حذاق المتكلمين ولم يرمه بالكفر أو بالزندقة»(57).

كتاب الرد على الفرق الثلاث

في هذا الكتاب حاول أبو عيسى الورّاق أن يؤرخ (للمعتزلة والزيدية والمشبهة). قال المسعودي أن أبا عيسى الورّاق ذكر أن فرق الزيدية في زمانه كانت ثماني فرق. وتكلم عن كل فرقة منها بالتفصيل.

وعن المشبهة أخذ عنه الأشعري أخبار هشام بن الحكم الرافضي (المتوفى 198 هـ) قال وزعم الورّاق أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن الله عز وجل على العرش مماس له، وأنه لا يفصل عن العرش ولا ينفصل العرش عنه(58).

كما روى عنه عبد القاهر البغدادي: أن هشاماً أحال القول، بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء، وزعم أنه عَلِمَ الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها بعلم، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، ولا يقال يعلمه لأنه قديم، وزعم أن الصفة لا توصف.

وقال هشام: لو كان الله عالماً بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختبار العباد في تكليفهم.

وقال: كان هشام يقول في القرآن لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال إنه غير مخلوق لأنه صفة والصفة لا توصف عنده.

وقال الورّاق: وكان هشام يجيز على الأنبياء العصيان مع قوله بعصمة الأئمة من الذنوب، ودليله على عصيان الرسول لربه، أخذه الفداء من أسارى بدر وأن النبي إذا عصى ربه

أتاه الوحي بالتنبيه على خطاياه، والإمام لا ينزل عليه الوحي فيجب أن يكون معصوماً عن المعصية.

قال عبد القاهر البغدادي: ولكن الإمامية كفرت هشام بن الحكم وأبا عيسى الورّاق على إجازتهما المعصية على الأنبياء(59).

أما أهل السنة إذا روى أبو عيسى الورّاق أخباراً عن الروافض أخذوا بها دون أن يوجهوا له أية تهمة، كما روى عنه أبو الحسن الأشعري، في إلحاد هشام بن سالم الجواليقي العلاف، كان يقول: إن لله صورة، وإن آدم خلق على مثال الرب، وإن الله مجوّف من الرأس إلى السرة، ومصمت من السرة إلى القدمين، وكان يزعم: أن لربه وفرة سوداء، وأن ذلك نور أسود(60).

أما إذا أبدى أبو عيسى الورّاق أي اجتهاد خالف رأيهم رموه بالكفر والإلحاد والزندقة.

ومع ذلك فأبو عيسى الورّاق من العلماء الذين أسسوا لبناء فكر غير منتم إلى أي فرقة أو جماعة، وكان همه نصرة الإنسان المغلوب في عصره، في عصر لم يكن هناك إلا عبد وسيد وقد أعرض الخلفاء والحكام عن كتاب الله وسنة نبيّه، وانغمسوا بالشهوات، كما فعل الخليفة المتوكل، المتهالك على اللذة، والذي يرمي كل زاهد في الدنيا، تارك لشهواتها بالزندقة.

مراجع الفصل الأول
أبي عيسى الورّاق

1 ـ مقدمة ابن خلدون ص 359، كتاب التحرير (177) ـ القاهرة 1966.

2 ـ المصدر السابق ص 360.

3 ـ الورّاقة وصناعة الورق ص 7، حبيب الزيات، دار الحمراء ـ بيروت 1992.

4 ـ المصدر السابق ص34.

5 ـ المصدر السابق ص 9.

6 ـ الشافي في الإمامة ج2 ص 119، الشريف المرتضى، مؤسسة الصادق ـ طهران 1986.

7 ـ الورّاقة وصناعة الكتاب ص 33.

8 ـ كتاب الحيوان ج7 ص 588، الجاحظ. نشر: فوزي عطوي ـ بيروت 1967.

9 ـ الشافي في الإمامة ج1 ص 90.

10 ـ المصدرالسابق ج1 ص 89.

11 ـ التنبيه والإشراف ص 342، المسعودي. تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي ـ القاهرة 1938.

12 ـ المنتظم في التاريخ ج6 ص 102، لابن الجوزي. نشر: ريتر. طبعة حيدر آباد الدكن 1938.

13 ـ التنبيه والإشراف ص 342.

14 ـ كتاب الانتصار ص 100، لأبي الحسين الخيّاط. نشر: المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1957.

15 ـ المصدر السابق ص 103.

16 ـ من كتاب الإمتاع والمؤانسة ج2 ص 575ن لأبي حيان التوحيدي. تحقيق: إبراهيم الكيلاني، وزارة الثقافة ـ دمشق 1978.

17 ـ الهوامل والشوامل ص 213، للتوحيدي. تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر ـ القاهرة 1951.

18 ـ البداية والنهاية ج12 ص 74، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف ـ بيروت 1977.

19 ـ كتاب الانتصار ص 108.

20 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص 36. عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة 1945.

21 ـ كتاب التوحيد ص 191 ـ 192، لأبي منصور الماتريدي. تحقيق: فتح الله خلف ـ بيروت 1970.

22 ـ المصدر السابق ص 196.

23 ـ المصدر السابق ص 199.

24 ـ تأويل مشكل القرآن ص 17 ـ 18، لابن قتيبة. تحقيق: أحمد صقر ـ القاهرة 1954.

25 ـ تحقيق ما للهند من مقولة، البيروني. نشر: إدوارد سخاو. طبعة حيدر آباد الدكن 1954.

26 ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص 40.

27 ـ تاريخ مختصر الدول ص 77، لابن العبري، دار المسرة 1986.

28 ـ الآثار الباقية ص 331، البيروني. تحقيق: إدوار سخاو ـ لندن 1882.

29 ـ تاريخ مختصر الدول ص 77.

30 ـ رسائل الرازي الفلسفية ص 107، لأبي بكر الرازي. نشر وتحقيق: بول كراوس ـ جامعة القاهرة 1939.

31 ـ المصدر السابق ص 105.

32 ـ الآثار الباقية ص 297.

33 ـ كتاب الحيوان ج5 ص 169 ـ 170.

34 ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص 220.

35 ـ المصدر السابق ص 220.



الفصل الثاني

ابن الراوندي أشهر زنادقة الإسلام

- حياته وأهم أحداث عصره
- مكانته عند القدماء
- مؤلفاته
- تحليل كتاب الزمردة
- تحليل كتاب فضيحة المعتزلة
- فلسفته الإنسانية



ابن الراوندي أشهر زنادقة الإسلام

حياته وأهم أحداث عصره

كل الروايات التي تؤرخ لحياته تؤكد أنه عاش ومات في القرن الثالث الهجري. ولكن المؤرخين اختلفوا في نسبته. هل ينسب إلى قرية (ريوند)؟ إحدى قرى قاشان بناحية أصبهان وتكون نسبته ريوندي، أم إلى قرية (راوند) من قرى مرو الروذ في خراسان، فتكون نسبته (الراوندي) وهي النسبة المعروفة الشائعة(1).

وقيل أن عائلته من أصل يهودي، هاجرت إلى البصرة، وسكنت حي الخراسانية، وقد أسلم جده وحسن إسلامه وكان والده وعمه من المعتزلة. وعندما هاجمه الخيَّاط في كتاب الانتصار قال عنه: «كان من أصحابنا ولا زال عمه منا».

ولد أحمد ين يحيى بن إسحق الراوندي في مدينة البصرة عام (212 هـ/ 827). وقد اعتمدت الرواية التي جاءت في النجوم الزاهرة «أنه عاش مدة ست وثمانين سنة وأنه توفي في عام 298 هـ/ 911)(2). واستبعدت بقية الروايات التي تقول أنه عاش حوالي 39 عاماً أو 45 عاماً. ورجحت أنه عاش عمراً مديداً أتاح له كتابة هذه المؤلفات ذات التأثير الفكري العميق في الفكر الإسلامي.

ولد ابن الراوندي في عصر المأمون، في عصر أسست فيه دار الحكمة، وترجمت فيه علوم الأوائل. وكان الخليفة مثالاً للرجل العالم. كان يأمر كبير قضاته (يحيى بن أكثم) أن يحضر له رجالاً يحسنون الفقه والسؤال ورد الجواب، فيدخلون عليه، وهو جالس على فراش الملك، ثم ينزع ثيابه، وينزعون قلانسهم ويقول لهم: إنما بعثت لكم معشر القوم للمناظرة(3). وقد أباح حرية القول، قال الجاحظ: «وما يمنع الناظر للحق من القيام بما يلزمه، وقد أمكن القول، وصلح الدهر، وخوى نجم التقية، وهبت ريح العلماء، وكسد العي والجهل وقامت سوق البيان والعلم(4).

حكى ابن عوف البصري (المتوفى 151 هـ/ 768) أنه في مساجد البصرة كان لعلماء الفقه حلقة واحدة، على حين كان للقصاص، حلقات لا تحصى حتى كانت المساجد مملوءة بهم(5). ولكن الصورة تغيرت في القرن الثالث الهجري، ازدحمت حلقات العلم وتراجعت حلقات القصاص. قال الجاحظ: «لا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان، حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول وهو الحجة»(6). وفي هذا القرن تطورت العلوم ومنها علم الكلام.

ولكن المجتمع رغم تطوره وازدهاره اقتصادياً فقد كان ذلك على حساب الريف. كان ملاك الأراضي يعيشون في المدينة في ثراء «يأكلون الدجاج المغذى بالجوز واللوز والمسقى بالحليب»(7) بينما العلماء يعيشون عيشة الكفاف. قال ابن قتيبة: «صار العلم عاراً على صاحبه، والفضل نقصاً، وأموال الملوك وقفاً على شهوات النفوس، والجاه الذي كان زكاة الشرف يباع بين الخلق»(8).

في هذا المجتمع البصري درس أحمد بن يحيى الراوندي مبادئ العربية على كبار علماء العصر في اللغة والفقه والنحو، درس على أبي العباس المبرِّد (كتاب المقتضب) في النحو، وهو أكبر مصنفات المبرِّد وأنفسها. يقول ياقوت الحموي: «ويزعمون أن سبب عدم انتفاع المبرد بكتابه لأن هذا الكتاب أخذه ابن الراوندي الزنديق عن المبرد، وتناوله الناس عنه، فكأنما عاد إليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به»(9). وقد نسب إلى ابن الراوندي كتاب في الرد على النحويين. وقال عنه أبو حيان التوحيدي: «سمعت في مجلس أبي سعيد السيرافي في البصرة شيخاً من أهل الأدب يقول: إن ابن الراوندي لا يلحن ولا يخطئ لأنه متكلم بارع وجهبذ ناقد، وبحّاث جدل، ونظار صبور، وقد استطاع باقتداره على علل النحويين لأنه رآها مفروضة بالتقريب وموضوعة على التمثيل لأنها تابعة للغة جيل من الأجيال ومقترنة بلسان أمة من الأمم، فلم يكن للعقل مجال إلا بمقدار الطاقة في إيضاح الأمثال»(10).

درس ابن الراوندي مذهب الاعتزال على أبي الهذيل العلاّف وإبراهيم النظّام ولازم هشام بن الحكم وأبا عيسى الورّاق وأبا حفص الحدّاد وأبا شاكر الديصاني وغيرهم. قال عنه أبو القاسم البلخي (توفي 319 هـ/ 921) في كتابه محاسن خراسان: «لم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أول أمره حسن السيرة جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له»(11).

فما هي هذه الأسباب؟ قال ابن المرتضى اليماني (1373 ـ 1436): «إن سبب كفر ابن الراوندي يعود إلى فاقة لحقته»(12). لم يقبل ابن الراوندي بالحكمة القائلة: «إن الله تعالى بقدر ما يعطي من الحكمة يمنع من الرزق» لم يقبل ابن الراوندي بهذه الحكمة السخيفة وإن نسبت إلى أفلاطون، فهي تبرير للغنى والفقر. قال أبو حيان التوحيدي: «وقد ابتلي الناس فيها وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين»(13) وقال شعراً عبّر فيه عن احتجاجه، قال:

قسمّت بين الورى معيشتهم   قسمة سكران بيِّن الغلطِ
لو قسم الرزق هكذا رجلٌ   قلنا له: قد جننت فاستعطِ

قال ذلك عندما سمع بقصة ابن الجصاص والمعتضد، الذي سأله: أتعرف مرارة الخسارة؟ قال ابن الجصاص: لا. قال له: تضمّن تمر الكوفة وبعه في البصرة! ففعل. وشاءت الأقدار أن يسوء موسم الكوفة وربح ابن الجصاص المال الوفير، فقال المعتضد: سبحان الله، كل إنسان يأكل بعقله إلا الجصاص يأكل بحظه. قال ابن الراوندي(14):

سبحان من أنزل الأيام منزلها وصيّر الناس مرفوضاً ومرموقا

كم عاقل في الورى أعيت مذاهبه وجاهل في الورى تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصيّر العالم النحرير زنديقا

علق الحافظ عبد الوهاب السبكي (المتوفي 771 هـ/ 1370) على هذا الشعر قائلاً: «قبحه الله ما أجرأه على الله»(15).

عاش ابن الراوندي العالم حياة بؤس وتشرد، ولكنه رغم فقره كان محباً للحكمة والفكاهة مع أنه لم يعرف الفرح أو طعم السرور وقد عبّر عن حالته شعراً(16):

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد

ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقاً في يد الأوغاد

كما عبّر عن سخطه بصور كلامية جميلة أشبه بصور الكاريكاتور المعاصرة.

قال ابن كثير (المتوفى 774 هـ/ 1372) وقد أسندت إليه حكايات من المسخرة والاستهتار والكفر والكبائر، منها ما هو صحيح عنه، ومنها ما هو مفتعل عليه، ممن هم على شاكلته وطريقته ومسلكه في الكفر والتستر في المسخرة يخرجونها في قوالب مسخرة وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة(17).

حكايات ابن الراوندي الساخرة

حكاية رقم (1): ما تجرأ الله علينا لولاكم...

وقف ابن الراوندي يوماً عند رجل يبيع الباقلاء (الفول النابت) فنظر إلى رجل غني اشترى الباقلاء، وأكل لبها ورمى قشرها، ومضى من غير حمد ولا شكر. فأتى بعده رجل فقير فالتقط القشور وأكلها حامداً شاكراً لله. فقرب إليه ابن الراوندي وصفعه صفعة محرقة وقال: ما تجرأ الله علينا معاشر المساكين إلا منك ومن أمثالك إذ علم منكم الشكر على أكل القشور(18).

حكاية رقم (2): ما لأجل هذا دعوتك...

قيل كان ابن الراوندي يناظر في مجلس بالبصرة، فاشتد عليه الحال، وناجى ربه في سره، يا رب، فرِّج عليّ كربتي، وتحرك فضرط، وقال: يا رب ما لأجل هذا دعوتك.

حكاية رقم (3): طلبت منك حل المشكل لا حل المنديل...

قيل: اشترى ابن الراوندي دقيقاً من السوق، وشده بمنديل، وقصد منزله ففكر في الطريق، فيما عليه من الدين والطلب، فقال في سره: اللهم حل مشكلي. فإذا بالمنديل قد انحل، ووقع الدقيق على الأرض واختلط بالتراب. فقال: يا رب طلبت منك حل المشكل لا حل منديل الطحين(19).

حكاية رقم (4): دعوتك بأن تسهل لي من يحملني فسهلت لي من أحمله...

ذكر المسعودي: أن الأتراك كانت تؤذي العوام بمدينة السلام بجريها بالخيول في الأسواق، وما ينال الضعفاء والصبية من ذلك، فكان أهل بغداد ربما ثاروا ببعضهم فقتلوه عند صدمه لامرأة

أو شيخ كبير أو صبي ضرير. فعزم المعتصم على النقلة منهم إلى موضع (سر مـن رأى)(20). وفيهـا قال ابن الراوندي: «أعياني التعب فدعوت الله أن يسهل لي من يحملني على دابته، وإذا قد أقبل رجل من جنود السلطان، وكانت فرسه في ذلك الوقت ولدت فلواً لا يقدر على المشي مـن الـولادة. نادى الجندي ابن الراوندي: احمل هذا الفلو على رقبتك حتى نصل إلى البلـد! فـامتنع، فعـلاه الرجل التركي بالسوط، وأقبل عليه بالضرب. فقال ابـن الراونـدي مناجيـاً: يـا رب دعوتـك بـأن تسهل لي من يحملني، فسهلت لي من أحمله»(21).

كانت العامة تتندر بقصص ابن الراوندي، وهي قصـص وحكايـا مفرِّجـة للكـروب، يضحكـون منهـا، ولكن ابن الوردي عابهم على ذلك، قال: «والعجب أن العوام يضحكون لأقواله ويغفلون عن كونه سبّ النبي (ص) في مصنفاته في عدة مواضع»(22).

لِمَ انشق ابن الراوندي عن المعتزلة؟

قال الدكتور إبراهيم مدكور: «اتصل ابـن الراونـدي بالمعتزلـة، وكـان مـن حذاقهـم، ثـم خـرج عليهم، ووقف ضدهم، وحمل عليهم لأسباب نجهلهـا»(23). نعـم. اختلـف المؤرخـون في أسباب انشقاقه، واقترحوا أسباباً، ولسهولة الدراسة سنقسمهم إلى قسمين:

رأي المعتزلة:

أول من أطلعنا عن انشقاقه عنهم هو أبو الحسـن الخيَّـاط في كتابـه الانتصـار. دافـع فيـه عـن المعتزلة وفند ما جاء به ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة». حاول الخيَّاط أن يـدلي بأسـباب عدة من خلال ردوده على ابن الراوندي ومن هذه الأسباب المختلفة:

- إن بدء نبذ المعتزلة له، عندما تكلم بالسوء عن عبـد الله بـن جعفـر وعـن الحسـن بـن علـي (رضوان الله عليهما). فقالوا له: قصدت إلى مـن خـبَّر رسـول الله (ص) أنـه أحـد سـيدي شـباب الجنة بمثل هذا القول(24).

- وعندما رمى ثمامة بن أشرس بالمجون (حبه للغلمان) وهـو المـاجن، وقـد عوتـب علـى ذلـك مراراً من قبل المعتزلة، فلم يتركه حتى أهلكه الله(25). ولكن ابن حزم ذكر أن ثمامـة بـن أشـرس قد أحب غلاماً من النصارى وكتب له كتاباً يفضل فيه التثليث على التوحيد(26).

- وعندما حاول نصـرة الإلحـاد والطعـن في التوحيـد، ووضـع كتـاب التـاج وفيـه احتـج بقـدم الأجسام (قدم المادة) وكتاب الزمردة حيث طعن فيه على الرسـل ووضعـه بابـاً فيـه ترجمـة علـى المحمديَّة خاصة. من أجل هذا نفته المعتزلة وطردته من مجالسها(27).

- وإنه في آخر صحبته للمعتزلة، صحبه أحداث، فكلهم ظهر إلحاده وانكشف كفـره، فكـانت المعتزلة، أشد الناس عليه حتى هجره أكثرها، فبقي طريداً وحيداً، فحمله الغيظ إلى ان مال إلى الرافضة فوضع لهم كتاب الإمامة وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة(28) بوضعه كتاب فضيحة المعتزلة.

تابع أبو حيان التوحيدي الخيَّاط فقال: «وابن الراوندي من طاح في أودية الضلالة واسـتجر إلى جهله أصحاب الخلاعة والمجانة»(29).

وقال ابن المرتضى المعتزلي: «تمنى رئاسة (المعتزلة) فما نالها فارتد وألحد»(30).

رأي الآخرين من غير المعتزلة:

وهؤلاء رموه باتهامات، وعللوا من خلالها سبب خروجه عن المعتزلة، ومن هؤلاء:

- أبو الفتح عبد الرحيم العباسي، ذكر أن أبا العباس الطبري قال: إن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال وقد صنف كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامراء، فلما قبض المال رام نقضها حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض(31) وقد اطلع إمام الحرمين أبو المعالي الجويني على الكتاب فقال: وقد نبغت شرذمة من اليهود تلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً، علمهم: إذا سألكم المسلمون عن النسخ قولوا: قال موسى لا نبي بعدي. واستذلوا به الطغام والعوام من أتباعهم. وقالوا: النسخ جائز عند المسلمين، ولكنهم قالوا: بتأبيد شريعتهم التي تصرم عمر الدنيا فإذا سئلوا الدليل على ذلك رجعوا إلى أخبار نبيهم إياه بتأييد شريعته(32). وعلل أهل السنة أن ابن الراوندي لم يناصر اليهود إلا لأن جده (إسحق) كان يهودياً من أهل خراسان، وأن المسلمين، قد حذرهم اليهود من إسلام جده قائلين لهم: «لا يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة»(33). ولكن خصومه المعتزلة لم يطعنوا في أصله، قال خصمه اللدود أبو الحسن الخيَّاط: «كان عمه وأخوه معتزليان وليس يعيب عليهما بإلحاده لعنه الله»(34).

- قال ابن الجوزي: «قيل كان يميل من قبل إلى مذهب الشيعة، وأنه كان يكثر من مجالسة هشام بن الحكم الرافضي، فلما عاتبه المعتزلة على ذلك قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم ثم كاشف وناظر(35) وصنف لهم كتابه في الإمامة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً، ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله»(36).

- ولكن الشريف المرتضى له رأي مخالف لما سلف قال: «فأما ابن الراوندي فقد قبل عمل الكتب التي شنع بها عليه (كتاب الإمامة وكتاب فضيحة المعتزلة) معارضة للمعتزلة وتحدياً لهم لأن القوم أساؤوا عشرته، واستنقصوا معرفته فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبيّن عجزهم عن عدم استقصاء نقضها، وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة»(37).

هل مات ابن الراوندي أم قتل؟

اختلف المؤرخون في وفاته، فمنهم من قال قتل وصلب. قال ابن تغري بردي: «لما اشتهر أمره في الزندقة، ولما تزايد أمره صلبه بعض السلاطين وهو ابن ست وثمانين سنة(38). وهذه الرواية مستبعدة لقول ابن عقيل: «عجبي كيف لم يقتل، وقد صنف كتاب الدافع يدفع به القرآن، والزمردة يزدري بها على النبوات»(39).

قال ابن الجوزي: «لمّا ذم ابن الراوندي أهل زمانه لم يقتلوه رغم ازدرائه للنبوات، وكم قتل لص في غير نصاب ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا في أكثر قلوب الخلق،

بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلما صدق الإيمان حاول بعض الصحابة قتل أبيه. وقد ذكر أن السلطان قد طلبه هو وأبا عيسى الورّاق، ولكن ابن الراوندي هرب إلى ابن لاوي اليهودي في الأهواز ووضع له كتاب الدافع في الطعن على محمد (ص) وعلى القرآن ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات»(40) وأضاف ابن كثير على رواية ابن الجوزي «ويقال أنه أخذ وصلب»(41) وأما ابن خلكان فإنه قال أنه توفي برحبة مالك بن طوق التغلبي (رحبة الميادين) وقيل في بغداد(42).

وكان ابن الوردي، يتمنى أن يكون في زمنه، ليقتص منه، وينتقم لرسول الله، وقال في ذلك شعراً(43):

ألا يا ليتني مكنت منه فكنت فعلت فيه ما أشاء

فإن أبي ووالدتي وعرضي لعرض محمد منه وقاء

نستطيع التأكيد مما تقدم أنه لم يقتل وإنما مات، ولم يتأكد لنا مكان وفاته.

مكانة ابن الراوندي عند القدماء

قليلون هم الذين أنصفوه، ومعظمهم ناله بالشتم والسب واللعنة. قال عنه ابن خلكان العالم المشهور: «كان من فضلاء عصره، له مقالات في علم الكلام وله من الكتب المصنفة نحو (114) كتاباً منها «فضيحة المعتزلة»، وكتاب «التاج»، وكتاب «الزمردة» وكتاب «القضيب»، وله مناظرات ومحاضرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم»(44). ولكن ابن كثير قد لام ابن خلكان للثناء على ابن الراوندي، قال: «وقد ذكره ابن خلكان على عادته، في الوفيات وقلس عليه (أي أثنى عليه) ولم يجرحه بشيء، ولا كأن الكلب أكل عجيناً.. على عادته فالزنادقة يترك ذكر زندقتهم.

ولام ابن خلكان على ترجمته الجيدة لابن الراوندي اليافعي (أسعد بن علي بن فلاح اليماني) قال: «والمشاهير من أهل الحق، ينقلون عنه في كتب الأصول أشياء ينسبونه فيها إلى الزندقة والإلحاد، فلا اعتبار لمن يمدحه بالفضائل كابن خلكان وغيره»(46).

وقد أنصفه ابن حجر العسقلاني (المتوفي 852 هـ/ 1448) قال عنه: «أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي الزنديق المشهور، كان أولاً من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد. وقيل أنه لا يستقر على مذهب ولا يثبت على شيء، ويقال: كان في غاية الذكاء وحكى جماعة عنه أنه تاب قبل موته مما كان فيه وأظهر الندم، واعترف بأنه صار ما صار إليه حمية وأنفة ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله»(47).

قال الإمام جلال الدين السيوطي: «قال ابن الجوزي: زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري، وشرهم على الإسلام التوحيدي. لأنهما صرحا وهو جمجم ولم يصرح»(48).

أهم مؤلفات ابن الراوندي:

معظم كتب ابن الراوندي (114) قد ضاعت وبقي ذكر لأربعة عشر كتاباً فقط، وهي مفقودة اليوم ولكن بقيت منها جذاذات أقوال في ثنايا الكتب وسأذكر خلاصة كل كتاب منها أو ما قد بقي منه.

1 ـ كتاب التاج:

موضوعه الفلسفة أثبت فيه قدم العالم، وقدم الصانع. نقضه عليه أبو الحسن الخيَّاط. قال: «كتاب التاج، أبطل فيه حدث الأجسام، ونفاه وزعم أنه ليس (للمحدث أو الصانع) في الأثر دلالة على مؤثر، ولا في الفعل دلالة على فاعل، وأن العالم بما فيه أرضه وشمسه وقمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولامدبر، ولا محدث له ولا خالق، وإن من أثبت للعالم خالقاً قديماً، ليس كمثله شيء، فقد أحال وناقض»(49).

وقال عنه أبو العلاء المعري في رسالة الغفران: «أما ابن الراوندي، فلم يكن إلى المصلحة بمهدي وأما تاجه فلا يصلح أن يكون نعلاً... ويجوز أن ينظم تاج عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب، وما تاجه بتاج ملك ولكن دعي بالمهلك، ولا اتخذ من الذهب وسوف يصور من اللهب، ولا نظم من در بل وقع من عفاء بقر، وما هو كتاب كسرى، لكن طريق بسوء المسرى، ولا تاج الملك أنو شروان، ولكن أثقل من وجر الهوان، ولا هو كحززات النعمان بل شين يدخر في الأزمان»(50).

وقال القاضي عبد الجبار الهمداني عن كتاب التاج: «إن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى نفي الصانع للعالم بالكلية، ولكن قوماً من الورَّاقين اجتمعوا ووضعوا بينهم مقالة لم يذهب إليها أحد وهي:

ـ إن العالم قديم لم يزل على هيئته هذه.

ـ ولا إله للعالم ولا صانع له أصلاً، وإنما هو هكذا ولا يزال من غير صانع ولا مؤثر.

وأخذ ابن الراوندي هذه المقالة فصيَّرها في كتابه المعروف بكتاب التاج، قال فيه: «فأما الفلاسفة القدماء والمتأخرون، فلم ينفوا الصانع وإنما نفوا كونه فاعلاً بالاختيار، وتلك مسألة أخرى.

قال: والقول بنفي الصانع قريب من القول بالسفسطة بل هو بعينه. فما من شك في المحسوس أعذر ممن قال، إن المتحركات تتحرك من غير محرك حركها»(51).

2 ـ كتاب التوحيد

قال أبو الحسن الخيَّاط: «وقد ألَّف هذا الماجن كتاباً في التوحيد، يتجمل به عند أهل الإسلام، لما خاف على نفسه، ووضع الرصد في طلبه، ومما فصَّله في هذا الكتاب إلا من فصول المعتزلة والكتاب فصلان:

الفصل الأول: قال فيه، إنما تبتدئ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أول تبتدئ منه لا شيء قبله، أو لاستحال وقوع شيء منها، وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدأت منه، وإذا كان المبتدأ لها لا يجوز عليه التغير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها.

الفصل الآخر: قال فيه، في إيجاب الحركة، إن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال، وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب إن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله(52). وعلق الخيّاط قائلاً: «قد فصل إبراهيم النظّام بينهما بفصل واضح بيّن وهو موجود في كتابه التوحيد، أفلا ترى الكلام كله للمعتزلة دون سواها؟

وعنه أخذ أصحاب بشر المريسي من مرجئة بغداد وكان يقول: «الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان كما قال ابن الراوندي»(53).

3 ـ كتاب الإمامة

قال عنه خصمه اللدود أبو الحسن الخيّاط: «طعن فيه على المهاجرين والأنصار، وزعم أن النبي (ص) استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونسبه، وأمرهم أن يقدموه ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعوه ولا يعصوه هو الإمام علي (كرم الله وجهه) فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً خمسة أو ستة على أن أزالوا ذلك الرجل الذي وضعه الرسول (ص) وأقاموا غيره استخفافاً منهم بأمر الرسول وتعمداً منهم لمعصيته»(54). وقد نقضه عليه أبو بكر البردعي (محمد بن عبد الله) قال ابن النديم رأيته عام 340 هـ(55). ولكن أبا جعفر بن جرير الطبري (المتوفى 310 هـ/ 925) فلأنه قال ما قاله ابن الراوندي وجمع الأحاديث التي قيلت في أحاديث غديرخم في مجلدين ضخمين. فماذا قال عنه عوام الحنابلة، نسبوه إلى الرفض بل رموه بالإلحاد(56).

ولكن الشريف المرتضى (المتوفى 416 هـ/ 1020) قال عن خبر الغدير، فمزيته ظاهرة. ومما يدل على صحة الخبر إطباق علماء الأمة على قبوله، فالشيعة جعلته الحجة في النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة(57). ومخالفوهم قالوا إن واضعيه هم ابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق وهشام بن الحكم. قال الداماد محمد بن باقر الحسيني الاستراباذي (المتوفى 1041 هـ/ 1631) والعامة يقولون إن دعوى النص الجلي في إمامة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق وإخوانهم، وبالجملة لا مطعن ولا غميزة في أبي عيسى أصلاً، وأما المطعون في دينه والمغموز في إسلامه فهو ابن الراوندي(58). وجاء في كتاب رياض العلماء وحياض الفضلاء قال الميرزا عبد الله الأصفهاني: «الشيخ أبو الحسن الراوندي الفاضل المشهور العالم الأقدم، كان من فضلاء عصره ويقال إمامي، وقد نسب إليه العامة إبداع القول بالنص الجلي على إمامة علي (عليه السلام) وإنه اختلق الروايات الدالة على صحة دعواه، لكن هذا الكلام من خرافات كلام العامة بل من خرافاتهم عامة»(59).

4 ـ كتاب التعديل والتجويز

قال أبو الحسن الخيّاط قال فيه: «إن من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم، وكذلك من أمر بطاعته، من يعلم أنه لا يطيعه، وأن من خلّد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد، سفيه غير حكيم، ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب»(60)

5 ـ كتاب نعت الحكمة

موضوعه سنة الله تعالى في تكليف خلقه، أمره ونهيه، نقضه أبو سهل بن علي بن نوبخت (المتوفى 311 هـ/ 923).

6 ـ كتاب في فعل الطبائع

ذكره أبو الحسن الخيَّاط، وموضوعه وأن المطبوع على أفعاله جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها. وكان ثمامة بن أشرس يقول: «إن الله فعل العالم أطباعاً».

7 ـ كتاب الفريد

قيل خصه ابن الراوندي في الطعن على الرسول (ص). قال عنه أبو العلاء المعري، وأما الفريد، فأفرده من كل خليل، وألبسه في الأبد برد الذليل، فإن فريد ذلك الجاحد، ينفرد لحقارته كأنه الأجرب إذا طلي بالعنية فر من دنوه من يرغب عن الدنية.

8 ـ خلق القرآن

قال أبو الحسن الراوندي: «مررت بشيخ جالس وبيده مصحف، وهو يقرأ (ولله ميزاب السموات والأرض). فقلت له: ماذا يعني ميزاب السموات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ إنما هو (ميراث السموات والأرض) فقال الرجل: اللهم غفرانك، أنا من أربعين سنة أقرؤها وهي في مصحفي هكذا! (61).

9 ـ كتاب المرجان

خصَّه في موضوع اختلاف أهل الإسلام. وقال عنه أبو العلاء المعري: «فإذا قيل أنه صفار اللؤلؤ، فمعاذ الله أن يكون مرجانه صفار حصى بل أخس من أن يذكر فينقص.. فإن قيل لذلك له قيمة، فحسارة كتابه عقيمة وقد سمعت من يخبر أن لابن الراوندي معاشر، تذكر أن اللاهوت سكنه، وأنه من علم مكنه، ويخترصون له فضائل، يشهد الخالق وأهل المعقول، أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة لا يحسب من الكرام البررة(62).

10 ـ كتاب القضيب

موضوعه إثبات أن العالم محدث، وأن الباري كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، نقضه عليه أبو الحسن الخيَّاط.

قال أبو العلاء المعري عنه: «فمن عمله أخسر صفقة من قضيب وخير له من إنشائه، لو ركب قضيباً عند عشائه، فقذفت به على قتاد، ونزعت المفاصل كنزع الأوتاد.

إن الطرمـــاح يهجونـــي لأشـــتمه   هيهات هيهات عيلت دونه القضـب

وقضيب وقفة في الجاهلية بين كندة والحارث بن كعب، فكيف لهذا المارق أن يكون قد قتل في قضيب، وسقط في إهابه الخضيب(63).

11 ـ كتاب الدامغ

يطعن فيه على نظم القرآن. قيل ألفه لابن لاوي اليهودي، عارض فيه القرآن، وطعن فيه على نظمه. قال عنه أبو العلاء المعري: «فما أخاله دمغ إلا من ألفه وبسوء الخلافة خلفه... إن هذا الكتاب الذي جاء به محمد (ص) كتاب بهر بالإعجاز ولقي عدوه بالإرجاز ما حذي على مثال ولا أشبه غريب الأمثال، ما هو من القصيد الموزون ولا الرجز من سهل وحزون، ولا شاكل خطابه العرب ولا سجع الكهنة ذوي الأرب، وجاء كالشمس اللائحة للمسرة والبائحة»(64).

12 ـ كتاب فضيحة المعتزلة

هو مقالات في الكلام، ألفه في نقض كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة. رد فيه عليهم. قال الحسين عبد الرحمن بن الأهدل الشافعي (855 هـ/ 1451): «وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أصل في مذهبهم». وقد نقضه أبو الحسن الخيّاط في كتابه الانتصار وسأقدم تحليلاً له فيما بعد.

13 ـ كتاب البصيرة

ذكره أبو العباس الطبري. وقد صنف كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها من يهود سامراء. وقد اطلع عليه إمام الحرمين الجويني وقال: «نبغت شرذمة من اليهود تلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً علمهم: إذا سألكم المسلمون عن النسخ قولوا: قال موسى لا نبي بعدي. وقالوا: النسخ جائز عند المسلمين، ولكنهم قالوا بتأييد شريعتهم التي تصرم عمر الدنيا، فإذا سئلوا الدليل على ذلك رجعوا إلى أخبار نبيهم إياه بتأييد شريعته»(66).

14 ـ كتاب الرد على النحويين

نقضه عليه أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه (المتوفى 430 هـ/ 1039). حاول فيه نفي العامل وعنه أخذ ابن مضاء القرطبي نظريته في النحو.

15 ـ كتاب الزمردة

موضوعه في إنكار ضرورة إرسال الرسل، وإبطال رسالاتهم وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤوا بها سحرة وأن القرآن من كلام غير حكيم فيه تناقض وأخطاء. وسأقدم له تحليلاً مفصلاً.

تحليل كتاب الزمردة

كتاب الزمردة أهم كتاب من كتب ابن الراوندي التي أثارت اهتمام علماء الكلام. عرض فيه رأيه في إبطال النبوة. وقد سمي هذا الكتاب باسم آخر: في إبطال حجج الرسل وأدلتها. قال الخيّاط: «وبوضعك كتاب الزمردة تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها، وبوضعك فيه باباً ترجمته (على المحمدية خاصة)(67) ثم أنت إذ ألفت كتاباً في إبطال حجج الرسل وأدلتها وجعلت فيه باباً أوله: (على المحمدية خاصة)»(67). وهكذا ذكر الكتاب مرة بعنوانه ومرة بمضمونه.

إذن فابن الراوندي هو أول من طعن في كتاب مستقل على الرسل واعتبرهم أهل مخاريق مموهون سحرة ممخرقون، وأن القرآن فيه تناقضٌ وخطأ وكلامٌ يستحيل(69).

يقال أن ابن الراوندي وأبا عيسى الورّاق قد تنازعا حول تأليف كتاب الزمردة فكل يدعي تأليفه(70)، لهذا السبب لم يذكره أبو العلاء المعري في رسالة الغفران بين كتب ابن الراوندي.

لِمَ سمي الكتاب بالزمردة؟

عابه أبو علي الجبّائي في تلك التسمية. قال: «إنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وإن أهل العلم لا يعبِّرون العلوم بأسماء ما دونها، والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم». فرد عليه ابن عقيل بقوله: «إن ما قصده هو أخبث مما ظننته يا أبا علي. إن للزمردة خاصة هي أنه إذا رأته الأفعى وسائر الحيات عميت»(71). ولكن أبا الريحان البيروني ينفي هذا الخطأ الشائع منذ أيام اليونان قال: «امتحنت الأفعى تسعة أشهر في زماني الحر والبرد فلم يؤثر الزمرد في عينيها»(72).

ضاع الكتاب أثناء الحملات التي شنها علماء الحديث والكلام على ابن الراوندي ولكن حفظت لنا منه نصوص كثيرة في كتاب المجالس المؤيدية، للمؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي (المتوفي 470 هـ/ 1070)، الذي كان داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي.

كان الكتاب قد صاغه ابن الراوندي على أسلوب الحكاية، ووضع قدحه للأنبياء والرسل على ألسنة البراهمة الذين لم يرسل الله لهم نبياً، وإنما هداهم العقل البشري إلى السيرة المستقيمة والصالحة في الحياة.

ناقش هذه المجالس المستشرق (بول كراوس) وعرضها عرضاً علمياً دقيقاً ثم ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) الذي نشره في القاهرة عام 1945.

والتصور الذي وضعه بولس كراوس للكتاب على الشكل التالي:

1 ـ المدخل في سمو العقل.

2 ـ صلب الموضوع وفيه نقد للإسلام والشريعة.

ـ قال أن الإسلام يتناقض والعقل.

ـ نقد معجزات الرسول (ص).

ـ نقده لتواريخ المعجزات.

ـ نقده لإعجاز القرآن.

ـ نقده لفكرة خبر التواتر وأن القرآن جاء بالتواتر.

3 ـ خاتمة الكتاب بيّن فيها أن العقل يناقض النبوة.

ـ وإن الكلام الإنساني حادث بطبعه ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء.

ـ والفلك والموسيقى لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء.

هذا التصور للكتاب قائمعلى أنقاض ما وجد من الكتاب الأصلي (الزمردة) في المجالس المؤيدية، وهو قد عرضها من خلال عدائه لابن الراوندي.

فالكتاب بصورة عامة معروض من خلال الرأي الآخر المعادي.

القول الأول: العقل والنبوة

قال المؤيد في الدين: وقع أحد دعاتنا على تصنيف صنّفه ابن الراوندي على ألسنة البراهمة في رد النبوات وإبطال مراتب من أقامهم الله، لتبليغ كلامه، سماه (الزمردة) ونسبها إلى البراهمة، لكي يمنع إحداد شفار القتل عن نفسه.

قال ابن الراوندي: إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا، وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب، وأن الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ غنينا ما في العقل عنه. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته(73).

القول الثاني: نقده للمناسك والطقوس

قال ابن الراوندي: إن الرسول عليه السلام أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الجمار والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى. وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت. وإن الرسول شهد للعقل برفعته وجلاله فلماذا أتى بما ينافره إن كان صادقاً(74).

القول الثالث: نقده لمعجزات الرسول

قال ابن الراوندي: «في شأن المعجزات والدفع في وجوهها. إن المخاريق شتى وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق على المعارف لدقته، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة والكذب كقولهم بتسبيح الحصى وكلام الذئب وشاة أم معبد وحديث سراقة، وكلام ضلع الشاة المسمومة(75)، فهذه كلها مما تنكره العقول».

القول الرابع: في قول المسيح

قال ابن الراوندي: «وما قاله النبي في دفع أقوال ملتين عظيمتين متساويتين اتفقتا على صحة قتل المسيح وصلبه فكذبهما. وإن كان سائغاً أن يبطل خبر ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد، وينسبها إلى الإفك والزور، كان رد الشرذمة القليلة من نقلة أخباره أمكن وأجوز بحجة الوضع والقانون الذي قننه في المباهلة.

القول الخامس: نقده لنظم القرآن وإعجازه

قال ابن الراوندي (حول إعجاز القرآن الكريم): إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبائل أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصحها جميعاً... إلى أن قال: وهب أن باع فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجته عليهم(77).

يبدو أن مسألة إعجاز القرآن قد بحثها في كتابه المسمى (الدافع للقرآن) أيضاً. قال ابن الجوزي: «وزعم ابن الراوندي أن في القرآن لحناً.. وأننا نجد في كلام أكثم بن صيفي أبلغ من إنا أعطيناك الكوثر. وقال أبو هاشم بن أبي علي الجبائي: «ابتدأ ابن الراوندي في كتاب الفريد، فقال: إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالكتاب الذي أتى به وتحدى الفصحاء به فلم يقدروا على معارضته. قال: فيقال لهم غلطتم وغلبت العصبية على قلوبكم، أخبرونا لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة، مثل دعواكم في القرآن. وقال: الدليل على صدق بطليموس وإقليدس فيما ادعيا أن صاحب إقليدس جاء به فادعى أن الخلق يعجزون عنه لكانت ثبتت نبوته»(78).

وقال ابن الجوزي: «تقشعر منها الأبدان، قال عن الله تعالى: من ليس عنده الدواء للداء إلا القتل فعل العدو الحنق الغضوب فما حاجته إلى كتاب ورسول.

وقال: أهلك ثموداً لأجل ناقة وما قدر ناقة؟ وجدناه يفتخر بالفتنة التي ألقاها بينهم، كقوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض» (سورة الأنعام آية: 53) وقوله «ولقد فتنا الذين من قبلكم» (سورة العنكبوت آية: 3). وقال في وصف الجنة «فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه» وهو الحليب ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع، وذكر العسل ولا يطيب صرفاً، والزنجبيل وليس من لذيذ الأشربة والسندس يفرش ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو غليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة، يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد أو النبط(79).

القول السادس: نقده نصرة الملائكة للرسول.

قال ابن الراوندي: «إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي بزعمكم. كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين فلم يقدروا أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. أين كانت الملائكة يوم أحد؟ لما توارى النبي ما بين القتلى فزعاً وما بالهم لم ينصروه في ذلك المقام؟»(80).

القول السابع: نقده لإخبار الرسول في الإسراء.

قال ابن الراوندي: «وأما قول الرسول في إخباره عن بيت المقدس، وإعطائه علامته للناس، إنه مخرق بذلك لأنه يمكن المسير إليه من مكة ومشاهدته له والعودة ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه»(81).

القول الثامن: الإلهام والتوقيف.

من المسائل الهامة التي طرحها ابن الراوندي، هي مسألة اللغة، فبينما الوحي يقول «وعلَّم آدم الأسماء كلها» (سورة آل عمران آية: 29) نجد ابن الراوندي ربط اللغة بقدم العالم، وتابعه أبو بكر الرازي مستخدماً عبارته: «أخبرونا بأي لغة وقف نبي أو إمام من أئمتكم على اللغات؟ وهل في ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرفها الناس لما قدر على ذلك، إذا لم تكن عندهم سابقة، فليس بد من الرجوع إلى الإلهام بتة(82). وأما قوله لمن يقول بالنبوات، قال ابن الراوندي: أخبرونا عن الرسول، كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة؟

- فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام.
- وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف(83).

القول التاسع:

قال ابن الراوندي رداً على من قال: (لولا النبي الذي يخبر عن السماء لكان الناس قاصري القدرة على فهم وضع الأرصاد على النجوم): «إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد على النجوم حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة إلى الأنبياء بهم إلى ذلك». وأورد مثالاً على معرفة بطليموس للكواكب أكثر مما عرفه العرب والمسلمون مجتمعون.

القول العاشر: نقده لخبر الغيلان.

قال ابن الراوندي: «ورد في الأخبار أن الغول خلق يغتال الناس ويهلكهم ويرمي بهم في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. وقالوا: وجاء بالخبر لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا: إن سبب ذلك أنها تظهر في صورة المرأة الحسناء، وتعترض للأعزاب، فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتتنكب بهم عن طريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبي إذا تغولت الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا إلى الطريق(85).

القول الحادي عشر: إن الله أمر الرسول أن يعلم صوت العيدان.

قال ابن الراوندي (على سبيل الاستهزاء): إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول، أن يعلمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة، فضربت جاء منها صوت طيب(86)!.

القول الثاني عشر: نقده لإخبار الرسول عن الغيب.

قال ابن الراوندي: «أما قول الرسول لعمار بن ياسر (تقتلك الفئة الباغية يا عمار) فإن المنجم يقول هذا، إذا عرف المولد، وأخذ الطالع ثم قد لا يصيب»(87).

وهكذا تم تكوين تصور للكتاب من بقايا كلمات قد تكون صادقة وقد تكون منحولة أضيفت إليه. والله أعلم.

تحليل كتاب فضيحة المعتزلة

قال عنه الحسين بن عبد الرحمن الأهدل الشافعي (المتوفى 855 هـ/ 1451): «لابن الراوندي مقالات في الكلام على فضيحة المعتزلة، رد فيه عليهم، وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أصل في مذهبهم»(88). وكان الرأي السائد في القرون التالية للقرن الخامس الهجري أن الكتاب المعتزلي ينبغي ألاّ يطالع وأن يجتنب. ولكن كان لكتاب ابن الراوندي «فضيحة المعتزلة» استثناء لأنه فضحهم وكشف الغطاء عن أسرارهم لدى عوام المسلمين.

نعرف الكتاب من خلال الردود التي جاء بها أبو الحسن الخيّاط في كتابه «الانتصار» الذي ينتصر يه للمعتزلة. وسأذكر قول ابن الراوندي ورد الخيّاط عليه.

ابتدأ كتابه بقوله: «أما بعد، فإني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيلون على جملة الشيعة، ويتسلقون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم ليست من التشيع الذي باؤوا به من جميع المبطلين في قبيل ولا دبير».

ـ رد الخيّاط: «إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تفرد به بعضها، وإنما عابت كل فريق منها بما تفرد به دون سواه»(89).

قال ابن الراوندي: وسأرسم في كتابي هذا جملاً من شنيع مذاهبها نجتزئ ببعضها في معارضتهم، ومن توحيد الرافضة أن الله عز وجل ذو قد وصورة وحد، يحترك ويسكن ويدنو، ويبعد ويخف ويثقل، وإن علمه محدث، وإنه كان غير عالم فعلم وإن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله، إلا نفراً منهم يسير صحبوا المعتزلة، واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرأت منهم. كعلي بن ميثم بن يحيى التمار (قال نصير الدين الطوسي أنه كلّم أبا الهذيل والنظّام وأن عليا الأسواري ناظره).

ـ رد الخيّاط: «هذا الكلام لم يخطر على بال الرافضة إلا لإنسان سرق كلاماً من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه(90).

ابن الراوندي وأبو الهذيل العلاف

حكى السفيه (يعني ابن الراوندي) عن أبي الهذيل قولاً كان يناظره فيه على البحث والنظر، وهو الكلام فيما كان ويكون ويتناهى وما لا يتناهى والكلام في البعض والكل.

زعم الماجن السفيه: «أن أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه».

ـ رد الخيّاط: «إن أبا الهذيل كان يقول: إن الله عز وجل يعلم نفسه، وأن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية، إن أراد السائل غاية العلم، وليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه، وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقص فلا».

قال ابن الراوندي: «نفى أبو الهذيل، التغيير والزيادة والنقصان والعجز والعوارض والموانع عن الله جلّ ذكره ثم أحال الذي أضافه إليه من أفعاله كي لا يلزمه بزعمه تصحيح مذهب الدهرية، فكأنه قال: اعلموا أن ما ذهب إليه الدهريون صحيح.

ـ رد الخيّاط: هذاالكلام الذي ذكره أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب، من الكلام في هذا الباب عند من ظن الناس به أن يعتقده، وأخبر أنه كان يناظر فيه على الرأي والنظر(91).

قال ابن الراوندي: وكان يزعم أبو الهذيل أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة إذ كان هو العلم والقدرة. وما علمت من أهل الأرض من اجترأ على هذا قبله(92).

وقال أيضاً: لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربى على كفره من لم تضبطه العقول، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجر لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها لأن الحجر لا يقدر أن يفعل

بطباعه ومن قوله أنه محال في قدرة القديم أن يفنيه ويعريه من أفعاله. وقد أجاز أن يجمع بين الحلفاء والنار فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق.

- رد الخيَّاط عليه: هذا ضرب من التجاهل، والتجاهل باب السوفسطائية(93).

ابن الراوندي ومعمر بن عباد السلمي (المتوفي 225 هـ/ 840)

قال الراوندي: إن معمر يقول: «إن فناء الشيء يقوم بغيره».

فإذا قيل له: هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره؟ قال: نعم. بأن يخلق شيئاً غيره ويحل فيه فناؤه.

فإذا قيل له: أفيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان؟ قال: هذا محال.

- رد الخيَّاط: فقد شاركه في هذا القول كثير من الأمة(94).

قال ابن الراوندي: سمعت بعض أصحاب معمر يقول: إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ. لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم. فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم.

- رد الخيَّاط: الإنسان عند معمر يعلم نفسه وهي ليست غيره. فكيف يحيل على الله أن يكون لا يعلم نفسه لأنها ليست غيره؟

قال ابن الراوندي: كان معمر يزعم أن هيئات الأجسام، فعل للأجسام طباعاً، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً.

- وكان يزعم: أن القرآن ليس من فعل ولا هو صفة له كما تقول العوام. ولكنه من أفعال الطبيعة. ألزم معمراً قياساً على قوله في فعل الطبائع.

- رد الخيَّاط: إن معمراً كان يقول إن القرآن كله كلام الله. وإن القرآن محدث لم يكن ثم كان. أي مخلوق(95).

ابن الراوندي وعلي الأسواري

كان علي الأسواري من أصحاب أبي الهذيل ثم انتقل إلى النظَّام.

قال ابن الراوندي: كان علي الأسواري يزعم بأن الله لا يقدر على الظلم والكذب.

- رد الخيَّاط: أما القول بإحالة قدرة الله على الظلم والكذب فقد شارك إبراهيم النظَّام فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمة.

ابن الراوندي والجاحظ (المتوفي 255 هـ/ 869)

قال ابن الراوندي: وأما الجاحظ فإنه يقول أنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها وإن كان هو أوجدها بعد عدمها. ثم قال: ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال أيضاً وجوده بعد عدمه.

وزعم الجاحظ: إن الله لا يخلِّد كافراً في النار ولا يدخله فيها وأن النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها.

قال ابن الراوندي: فقلت لأصحابه: وكيف صارت النار هي التي تخلّد الكفار في عذابها وتصيّرهم إليها؟ فقال: من قِبَلْ أنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها.

قال ابن الراوندي: وجدت الجاحظ قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يُدعى (فضيلة المعتزلة) وجعله أبواباً منها:

- باب ذكر فيه (الجسم والماهية وحدوث العالم والقول بالرجعة).
- باب ذكر فيه (جناية المسلمين على ولد رسول الله لمنعهم من التفرقة في الدين، وأن الله يلهمهم العلم إلهاماً بغير تعلم ولا طلب).
- باب ذكر فيه طعنهم على الصحابة وإكفارهم إياهم في ظنه.
- باب ذكر فيه أن الله ينتقل في الصورة، وطبقة تزعم أن عليا هو الله تعالى ثم قال إني سأعرفكم أنه لم يرد بالطعن على الشيعة وحدها وإنما قصد الإسلام.

قال ابن الراوندي: قال الجاحظ وأستاذه النظّام: إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منهم ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد.

- رد الخيّاط: إن هذا القول عند إبراهيم وأصحابه كفر وشرك(96).

ابن الراوندي وثمامة بن أشرس

قال ابن الراوندي: وقد خبرني بعضهم أنه سمع ثمامة يزعم أن الله فعل العالم بطباعه. وهذا كفر، لأن المطبوع محدث لا ينفك من أفعاله التي طبع عليها.

- رد الخيّاط: أوليس كتب ثمامة معروفة وقوله مشهور؟ وهل المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتملة المحدثة؟ أما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. لأن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنساً واحداً من الأفعال كالنار لا يكون منها إلا التسخين والذي تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها(97). واليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة تراباً ولا يدخلون النار.

قال ابن الراوندي: وكان يقول بالماهية، والقول بها كفر عند المعتزلة.

- رد الخيّاط: كيف يكون الله عنده فعل العالم طباعاً وذو الطباع عند ثمامة هو الجسم والله ليس بجسم؟ والكفار عنده في النار خالدون(98).

ابن الراوندي وأبو عفان الرقي (المتوفى 240 هـ/ 855)

قال ابن الراوندي: في أصحاب إبراهيم رجل يزعم أن الله علة لكون الخلق وكان مع هذا يلزم المنانية أن يزعموا أن المزاج قديم لقدم علته وصاحب هذا القول أبو عفان الرقي.

- رد الخيّاط: هذا كذب على أبي عفان، قد قرأنا كتبه في التوحيد والرد على الملحدين فما رأينا فيها ما حكاه هذا الكذاب عنه. وأبو عفان رجل من أصحاب الجاحظ من أصحاب إبراهيم الذي كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم وإدخال أهل الجنة في النار وقد وافقه على

هذا القول المجبرة والرافضة كهشام بن الحكم، وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، فالواصف لله بالقدرة عليهما بأنه جسم ذي آفة(99).

ابن الراوندي وإبراهيم بن سيَّار النظَّام

ذكر ابن الراوندي: قول إبراهيم في المجانسة، كان يزعم أن الكفر مثل الإيمان وأن العلم مثل الجهل والحب مثل البغض وأن الله يعذب عبداً ويغفر لمثله.

ـ رد الخيَّاط: قول إبراهيم: أن المعصية والكفر كانت معصية وكفراً وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان، والذي يجوز تغيير حكمه فالعبد فاعله على ما هو عليه لا فاعل له غيره ولا محدث له سواه(100).

قال ابن الراوندي: كان إبراهيم يزعم أن الأرواح جنس واحد، وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها. وقد نفس عنهم برفع بعض هذه الآفات ولم يجز من أهل الجنة أكل ولا شرب ولا نكاح.

ـ رد الخيَّاط: أما قوله أن الأرواح جنس واحد فقد صدق.

وقوله أن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز إلا بإدخال هذه الأجسام عليها، لأن دار النعيم ليست بدار آفات.

وإن الله يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتملهم بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم وإلا لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب(101).

قال الراوندي: إن الأرواح كالنار شأنها الصعود، فإذا أفلتت مما يحبسها في هذا العالم لم تثبت فيه طرفة عين ولحقت بعالمها إن كانت خفيفة وإن كانت الأرواح ثقيلة لم تقصر دون النزول إلى عالمها.

ـ رد الخيَّاط: إن المنانية تثبت عالماً للنور في العلو وعالماً للظلمة في السفل سوى عالمنا هذا وأنهما غير ممتزجين. وإن عالمنا هذا ممزوج من جزئين من ذينك العالمين وإنهما قديمان لم يزالا وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط(102).

. قال ابن الراوندي: وأصحاب إبراهيم يصولون على الناس بدليل له على حدوث العالم، وهو قوله وجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما هو مخترعهما وهو رب العالمين. ولو قيل له: أيقدر الله أن يخترع الحر مبرداً والبرد مسخناً وأن يقهرهما على ما ليس في جوهرهما؟ لأحال السؤال، لأنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه.

ابن الراوندي وهشام بن الحكم وأبو الهذيل العلاف

قال ابن الراوندي: أيهما أشبه بغلط العلماء، غلط هشام في العلم أم غلط أبي الهذيل فيه؟

قال هشام بن الحكم: ليس يخلو القديم من أن يكون:

ـ لم يزل عالماً لنفسه، كما قالت المعتزلة.
ـ أو عالماً بعلم قديم، كما قالت الزيدية.
ـ ثم قال، وقد أجمع الموحدون (أن الله كان ولا شيء) فإذا كان هكـذا وكـان العلم لا يقـع إلا على شيء فلا معنى لقول القائل: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل كونها، إذ الأشياء لا تكـون قبـل كونها.

رد الخيَّاط: والمعتزلة قالوا: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء ولم يزعموا أن الأشياء معـه لم تـزل، وإنما قالوا: إنه لم يزل عالماً بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدها واحد سبحانه وبحمده(103).

قال ابن الراوندي: أما القول بالرجعة، فإن الشيعة تزعم أنها لا تنقـض توحيـداً ولا عـدلاً ولا تستحيل في القدرة ولا يفسد فعلها بالحكمة. وما كان هكذا فليس يدفعه العقل ولـن يبطـل عندهـم إن كان باطلاً إلا بالسمع، وطرقه القرآن والإجماع والخبر الموجب للعلم(105).

وإن الشيعة تزعم أن الأرض لا تخلو في كل عصر من رجل معصوم لا يخطئ ولا يزل. فـإن أبـا الهذيل وهشاماً الفوطي يزعمان أن الأمة لا تخلو في كل عصر من عشـرين معصومـاً (ممـا لم يعصـم منه الرسل) لا يزلّون ولا يخطئون ولا يفارقون صغيراً ولا كبيراً.

ـ رد الخيَّاط: جاء في الخبر عن المعتزلة لا يخلي الله الأرض من جماعة مسلمين أتقيـاء وأبـرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم. ولكن الرافضة غلت في إمامها وأفرطت في وصفـه. فبعضهم زعم أنه إله، وبعضهم زعم أنه الواسطة بين الله وخلقه، وبعضهم زعم أنه رسول وبعضهم زعم أنه نبي وليس برسول. والمقتصد منهم في وصفه: «إنه عالم بجميع ما بالنـاس إليـه حاجـة لا يخفى عليه منه شيء، وإنه نقي السريرة والعلانية لا يجوز عليـه التغيـير والتبديـل، وإنـه أعلـم الناس بالتدبير وأزهدهم في الدنيا وأشدهم بأسـاً، وإن الله هـو المتـولي لنصبتـه وإقامتـه، وإن الأمـة أزالته ودفعته عن موضعه، وأقامت غيره، وإن من أنكره وخالفه وجحد إمامته فكـافر مشـرك ولـد لغير رشده(106).

قال الخيَّاط: إن صاحب كتاب فضيحة المعتزلة شديد الغيظ علـى أنبيـاء الله ورسـله يريـد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره.

قال ابن الراوندي: إذا رأيت أهل المذاهب يعيِّر بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك بالصمت.

هذا موجز تحليل كتاب الانتصار استخلصت منه صـورة باهتـة، وقـد تكـون مشـوَّهة إلا أنهـا تحمل صورة الكتاب الأصلي فهي كصورة من ينظر إلى خياله في ماء البئر يراها متحركـة رجراجـة غير ثابتة، ولكنها تحمل سمات الناظر نفسه.

الفلسفة الإنسانية عند ابن الراوندي

لِمَ أطلقت على فلسفته صفة الإنسانية؟
ـ لأنه قصر فلسفته على الإنسان، ولأنه كان في تفكيره حراً لم يتقيد بمذهب.
ـ ولأن أفق فكره كان أوسع من العصر الذي عاش فيه.

- ولأن نكبات الزمان، كانت تلاحقه فلم تترك له مجالاً للشعور بطعم الفرح أو السعادة، مما دفعه إلى البحث عن عالم خال من أية منغصات للبشر. ومن شعره الذي عبّر فيه عن سخطه قوله(107):

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد

ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقاً في يد الأوغاد

وقبل البحث في فلسفته سأذكر صعوبتين تعترضان كل باحث في فلسفته:

أولاً: تدمير كتبه، وما نسبت إليه من أقوال متناقضة حول الله والإنسان والطبيعة جاءت من تلك النصوص التي رواها أعداؤه عن عمد.

ثانياً: إن ابن الراوندي - في اعتقادي - لم يبلغ مرتبة النظّام في تدثل الفلسفة اليونانية مما لم يجعله قادراً على تشكيل مذهب فلسفي خاص به، وإن كل محاولاته الفكرية المتازة لم تخرجه عن إطار علماء كلام عصره المستنيرين.

علاقة الله بالإنسان والعالم

الله في نظر المعتزلة، واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول ولا عرض ولا عمق، لا يتحرك ولا يستكين، وليس بذي أبعاض ولا أجزاء، لا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، وإنه القديم وحده، ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، وتقدس عن اتخاذ الصاحب والأبناء(108). وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل عالماً حياً قادراً بنفسه لا بعلم مستحدث. وكذا ابن الراوندي فإنه قال: إن المعلومات، معلومات قبل كونها وإنه لا شيء إلا موجود، وإن المأمور به والمنهي عنه وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشيء القديم لم يسم ولم يوصف به قبل كونه(109).

وهذه إشارة واضحة الدلالة على أخذ ابن الراوندي وبعض المعتزلة بفلسفة أفلاطون إن الله صانع العالم على ما في ذهنه من مثل وإن علم الله أزلي لأنه يعرف الأشياء قبل كونها. ولا صحة لما نسبه إليه أبو الحسن الخيّاط: «أن له كتاب التاج أبطل فيه حدوث الأجسام، وأن العالم لم يزل لا صانع له ولا مبرر ولا محدث ولا خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً قديماً، ليس كمثله شيء أحال وناقض»(111) ويجب إضافة مذهبه في قدم العالم إلى مذهب أبي عيسى الورّاق في قدم الاثنين (الله والهيولى)(112).

أراد المعتزلة عندما نازعوه على الرئاسة بعد وفاة النظّام وطردوه، أن يشوهوا صورته لدى العامة فنحلوه قولاً «لا يتم التوحيد لموحد إلا أن يصف الباري سبحانه بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم (الجوهر الفرد) مائة ألف شيء من غير زيادة، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله بل وأنه قال أيضاً: إنهم وصفوا الباري بالقدرة

على أن يجعل الدنيا في بيضة والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وبالقدرة على أن يخلق مثله وأن يخلق نفسه وأن يجعل المحدثات قديمة والقديم محدثاً(112).

هذه الصورة لله سبحانه وتعالى صورة مضطربة لا يقرها إنسان ذي عقل وسداد. وإنما هي من الصورة التي كانت تترامى بها الخصوم في حلقات المناظرة أو تنسب إلى الخصم بعد المناظرة.

نسب المعتزلة إلى ابن الراوندي كتاباً هو (عبث الحكمة) الإلهية، واتهموه بالقول إن الإنسان أودع عقلاً يميز به بين القبيح والحسن، ويميز بين الخير والشر، وإن الله لا يتدخل في أعمال العباد، ثم نسبوا إليه شعراً يدل على عبث الحكمة أو العناية الإلهية، قال:

سبحان من أنزل الأيام منزلها وصيَّر الناس مرفوضاً ومرموقا

كم عاقل في الورى أعيت مذاهبه وجاهل في الورى تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصيَّر العالم النحرير زنديقا

علق السبكي على هذا القول: «قبحه الله، ما أجرأه على الله»(113).

هذا التناقض في فكر ابن الراوندي إن حصل، فمرده إلى تناقضات عصره، وهو شاهد على ظلم العصر فحوله كانت تجري معارك ثورة الزنج (255 ـ 270 هـ) وهو ممن وضع كتاباً في الإمامة، فالإمام هو الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وكان يميل إلى الإمام علي بن محمد الزيدي، قائد الزنج. وربما كان هذا هو السبب في طلب الدولة له.

الإنسان والنفس

اتفق كافة مؤرخي الفلسفة الإسلامية «أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب هو مذهب ابن الراوندي. وزعم النظّام أنه أجزاء». وأن الأنا أو الإنسان هي النفس(114). هذا القول بالأساس هو لأفلاطون، فالجسم عندما ينحل بالموت تبقى النفس لأنها بسيطة وهي مؤلفة من أجزاء لا تقبل التجزئة وهي أبدية أزلية(115). قال ابن الراوندي: الإنسان هو في القلب وهو غير الروح والروح ساكنة في هذا البدن(116). ومعنى هذا ما قاله أبو سليمان السجستاني: «النفس وحدها ليست بإنسان والبدن وحده ليس بإنسان بل الإنسان بهما معاً»(117).

كان جالينوس يقول: «إن الدماغ هو معدن الإدراك والقوة المتحركة وليس القلب، ولكن علماء الكنيسة وفلاسفتها أبطلوا هذا القول وقالوا مع غريغوريوس اللاهوتي (إن الإنسان الخفي هو في القلب)(118).

وينسبون قول ابن الراوندي في النفس إلى المنانية، وأن المنانية تقول: «النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق فكل واحد منها يجمعها صفة الحد والنهاية»(119) ومعنى هذا أن النفس جوهر مادي أو جسم ذو أبعاد. هذا ما قاله الأشعري وبقية علماء الإسلام. أما علماء السريان وهم على اطلاع مباشر على فكر المنانية من خلال كتاباتهم السريانية فلهم رأي آخر، يقول المطران موسى بن كيفا (المتوف 903م) «النفس عند المنانية بسيطة غير مجسمة، وإنها خالدة لا تموت إلا

أنها تنقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى فيصيب كل جسم من الأجسام الحية وغير الحية قسم منها فتأخذ الأجسام الحية القسم الأكبر بينما تكتفي الأجسام غير الحية بشيء ضئيل»(120). وهذا هو رأي ابن الراوندي وإن كان لا يقول بالتناسخ مثلهم.

لقد نسب المطهر بن طاهر المقدسي إلى ابن الراوندي قولاً في النفس: «إن الإنسان مقدار ما في القلب من الروح ويحس الجسد بها وهي عرض قد بطل بالموت والميت يعلم ضربين من العلم محتجاً بالخبر المروي عن الرسول، إن الميت على النعش يسمع نوح أهله»(121).

في هذا النص نلمح فلسفة هشام بن الحكم صديق ابن الراوندي والذي كان مذهبه في النفس إنها عرض، والعرض ما يعترض الشيء ويقوم به ومنه ما يختص بالأحياء وهو الحياة والشهوة والنفرة والقدرة والإرادة والاعتقاد والنظر والظن والألم(122). كان ابن الراوندي يعتبر النفس مبدأ الحركة فهو تابع لمذهب أفلاطون الذي يرى أن المتحرك إما أن يتحرك بنفسه، وإما أن يتحرك بغيره وهذه تقف عن الحركة بعد حين، أما الأولى فلا تقف لأن حركتها من ذاتها فهي لا تكون ولا تفسد وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شيء آخر فهو مبدأز ومن التناقض أن يفسد المبدأ، وإذا كانت النفس هي المبدأ وهذه هي حقيقتها وماهيتها يمكن أن نعرفها بأنها ما تحرك نفسها(123). من ذاك النص السابق يمكننا تفسير القول الذي نسبه عبد القاهر البغدادي لابن الراوندي. قال: ومنهم من قال إن الحركة كونان في مكانين أحدهما يوجد في المتحرك وهو في المكان الأول، والثاني يوجد فيه وهو في المكان الثاني وهذا قول ابن الراوندي(124).

وهذا النص لا يفهم إلا بعرضه على فلسفة أفلاطون.

قول ابن الراوندي في القتل: فاعل القتل في حال فعله، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف، بضرب ما يقع بعده خروج الروح. وقال: ليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه من ضربته والقضاء على الظاهر(125). وقد زعم أصحاب التوالد أنه يحدث عن الضربة في بدنه شيء هو الألم والقتل. قال: وذلك الحادث في قولهم مشتغل وليس عندنا إلا عمل الضد وعمل الروح فإنهما يحدثان منهما طباعاً(126).

قوله في الخواطر: اختلفت المعتزلة في الخواطر. قال أبو الهذيل وسائر المعتزلة: الخاطر الداعي إلى الطاعة هو من الله، وخاطر المعصية من الشيطان، وثبتوا الخواطر أعراضاً. وكان النظّام يقول: «لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصبح الاختيار ولا تلتزم الحجة المتفكر إلا بخاطر».

وحكى عنه ابن الراوندي: أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليقضي. وكان يقول: إن الخاطرين جسمان.

- ولكن الأشعري قال: وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة. لأن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبها فليس تحتاج إلى خاطر يدعو إليها.

كما قال ابن الراوندي عن النظّام: أما الأفعال التي تكرهها النفس وتنفر منها، فإن الله تعالى أمر بها فأحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي من كراهتها لها ونفارها منها. وإن دعا الشيطان

إلى ما تميل إليه النفس وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان، ويمنعه من الغلبة، وإن أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعاً منه، جعل الداعي والترغيب والترهيب والتنفير يفصل ما عندها من الكراهية لذلك منه. فتميل النفس إلى ما دعيت إليه ورغبت فيه طباعاً(127). وكان ابن الراوندي يقول بقول النظّام في عملية اتخاذ القرار في الفعل الإرادي.

قوله في خلق القرآن: حكى ابن الراوندي: أنه سمع بعض المعتزلة يقول: إن القرآن مخلوق، وإنه كلام في الجو، وإن القارئ يزيل مانعه بقراءتهفيسمع عند ذلك وهذا قول إبراهيم النظّام.

أما رأي ابن الراوندي فهو أن القرآن معنى من المعاني، وعين من الأعيان، خلقه الله عز وجل ليس بجسم ولا عرض قائم بالله وهو غيره ومحال أن يقوم بغير الله، فإذا تلاه التالي أو حفظه الحافظ أو خطه الكاتب، فإنه يخلق مع تلاوة كل تال، وحفظ كل حافظ، وخط كل كاتب، قرآن آخر مثل القرآن، قائماً بالله دون التالي والكاتب والحافظ(128).

قوله في المحال: قال بعض علماء الكلام: (كل كذب محال، وكل محال كذب) ولكن من الكذب ما ليس بمحال كقولهم (الغائب حاضر). والكذب المحال كقولهم (القديم محدث). أما ابن الراوندي فإنه يرى، إن كل كلام لا معنى له فهو محال. وكل قول أزيل عن منهاجه واتسق على غير سبيله ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه، فهو محال، وذلك كقول القائل (أتيتك غداً) (وسآتيك أمس)(129).

مراجع الفصل الثاني

ابن الراوندي

1 ـ القاموس المحيط ج1 ص 297، الفيروز آبادي ـ القاهرة 1938.

2 ـ النجوم الزاهرة ج2 ص 185، ابن تفري بردي. تحقيق: جوينوبل ـ لندن 1885.

3 ـ العقد الفريد ج3 ص 42، ابن عبد ربه ـ القاهرة 1924.

4 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 42، الجاحظ. نشر: فوزي عطوي ـ بيروت 1966.

5 ـ الحضارة الإسلامية (في القرن الرابع الهجري) ج2 ص 150. آدم متز نقلة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي ـ بيروت 1967.

6 ـ كتاب الحيوان ج1 ص 97.

7 ـ ابن قتيبة (أعلام العرب) ص 74، عبد الحميد سند الجندي ـ القاهرة 1963.

8 ـ المصدر السابق ص 64.

9 ـ معجم الأدباء ج7 ص 133، ياقوت الحموي طباعة مصر 1925.

10 ـ البصائر والذخائر ج1 ص 217، أبو حيان التوحيدي. تحقيق: إبراهيم الكيلاني ـ دمشق 1964.

11 ـ كتاب الفهرست ص 223، ابن النديم. تحقيق: غوستاف فلوجل ـ القاهرة 1925.

12 ـ باب ذكر المعتزلة ص 92، توماس أرنولد ـ بيروت 1961.

13 ـ الهوامل والشوامل ص 212، أبو حيان التوحيدي. نشر: أحمد أمين وأحمد صقر ـ القاهرة 1951.

14 ـ معاهد التنصيص ج1 ص 155، أبو الفتح عبد الرحمن العباسي. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1947.

15 ـ طبقات الشافعية الكبرى ج3 ص 97، عبد الوهاب السبكي، طبعة القاهرة 1906.

16 ـ معاهد التنصيص ج6 ص 158.

17 ـ البداية والنهاية ج11 ص 113، ابن كثير، طبعة القاهرة 1939.

18 ـ زهر الربيع ص 38، السيد نعمة الله الشوشتري الجزائري ـ بومباي/ الهند 1341 هـ.

19 ـ المصدر السابق ص 70.

20 ـ كتاب مروج الذهب ج2 ص 272، المسعودي. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1968.
21 ـ زهر الربيع ص 163.
22 ـ تتمة المختصر ج1 ص 248، ابن الوردي، طباعة مصر 1285 هـ.
23 ـ في الفلسفة الإسلامية ص 80، إبراهيم مدكور، دار المعارف ـ مصر 1968.
24 ـ كتاب الانتصار ص 83، لأبي الحسين الخيَّاط، طباعة الجزائر 1949.
25 ـ المصدر السابق ص 66.
26 ـ طوق الحمامة ص 338، لابن حزم الأندلسي طباعة الجزائر 1949.
27 ـ كتاب الانتصار ص 116.
28 ـ المصدر السابق ص 87.
29 ـ الإمتاع والمؤانسة ج2 ص 19. أبو حيان التوحيدي ـ القاهرة 1942.
30 ـ باب ذكر المعتزلة ص 92.
31 ـ معاهد التنصيص ج6 ص 155.
32 ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 343، تحقيق: محمد يوسف موسى ـ القاهرة 1950.
33 ـ المنتظر في التاريخ ج6ص 99، لابن الجوزي. نشر: هالموت ريتر، حيدر آباد الدكن 1938.
34 ـ الانتصار ص 108.
35 ـ تلبيس إبليس ص 111، لابن الجوزي ـ القاهرة 1928.
36 ـ باب ذكر المعتزلة ص 92.
37 ـ الشافي في الإمامة ص 13، الشريف المرتضى. مؤسسة الصادق ـ طهران 1985.
38 ـ النجوم الزاهرة ج2 ص 185.
39 ـ شذرات الذهب ج2 ص 236، لابن العماد الحنبلي ـ القاهرة 1931.
40 ـ المنتظم في التاريخ ج6 ص 102.
41 ـ البداية والنهاية ج11 ص 113.
42 ـ وفيات الأعيان ج1 ص 78 ـ 79، لابن خلكان ـ القاهرة 1948.
43 ـ تتمة المختصر ج1 ص 241.
44 ـ وفيات الأعيان ج1 ص 79.
45 ـ البداية والنهاية ج11 ص 113.
46 ـ مرآة الجنان ج2 ص 238، اليافعي، طبعة: حيدر آباد الدكن 1920.
47 ـ لسان الميزان ج1 ص 323، لابن حجر العسقلاني. طبعة حيدر آباد الدكن 1329 هـ.
48 ـ بغية الوعاة ص 349، جلال الدين السيوطي ـ القاهرة 1963.
49 ـ كتاب الانتصار ص 11 ـ 12.
50 ـ رسالة الغفران ص 237، أبو العلاء المعري. نشر: فوزي عطوي ـ بيروت 1968.

51 ـ شرح نهج البلاغة ص 239، ابن أبـي الحديـد. تحقيـق: محمـد أبـو الفضـل إبراهيـم ـ القاهرة 1952.
52 ـ كتاب الانتصار ص 19.
53 ـ كتاب التبصر في الدين ص 61، أبو المظفر الإسفراييني. تحقيق: محمد زاهد الكوثـري ـ القاهرة 1940.
54 ـ الانتصار ص 12.
55 ـ الفهرست لابن النديم ص 323.
56 ـ البداية والنهاية ج11 ص 146.
57 ـ الشافي في الإمامة ج2 ص 262.
58 ـ كتاب الرواشح السماوية (في شرح الأحـاديث الإماميـة) ص 55، الدامـاد الاسـترباذي ـ طهران 1893.
59 ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء ج1 ق1 ص 117، مخطوطة مصورة عن جامعة طهران.
60 ـ كتاب الانتصار ص 12.
61 ـ الفهرست ص 4، لابن النديم.
62 ـ رسالة الغفران ص 240.
63 ـ المصدر السابق ص 238.
64 ـ المصدر السابق ص 238.
65 ـ شذرات الذهب ج2 ص 236.
66 ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 343.
67 ـ كتاب الانتصار ص 123.
68 ـ المصدر السابق ص 111.
69 ـ المصدر السابق ص 12.
70 ـ المنتظم في التاريخ ج6 ص 100.
71 ـ المصدر السابق ج6 ص 99.
72 ـ كتاب الجماهر في معرفة الجواهـر ص 273، أبـو الريحـان البـيروني. طبعـة حيـدر آبـاد الدكن 1955.
73 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص 80، عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة 1945.
74 ـ المصدر السابق ص 84.
75 ـ المصدر السابق ص 90.
76 ـ المصدر السابق ص 90.
77 ـ المصدر السابق ص 87.
78 ـ المنتظم في التاريخ ج6 ص 101.

79 ـ المصدر السابق ج6 ص 103 ـ 104.
80 ـ من تاريخ الإلحاد ص 93.
81 ـ المصدر السابق ص 94.
82 ـ المصدر السابق ص 126.
83 ـ المصدر السابق ص 94.
84 ـ المصدر السابق ص 95.
85 ـ المصدر السابق ص 96.
86 ـ المصدر السابق ص 97.
87 ـ المنتظم في التاريخ ج6 ص 101.
88 ـ شذور الذهب ج2 ص 236.
89 ـ كتاب الانتصار ص 12 ـ 13.
90 ـ المصدر السابق ص 14 ـ 15.
91 ـ المصدر السابق ص 20 ـ 21.
92 ـ المصدر السابق ص 59.
93 ـ المصدر السابق ص 61 ـ 62.
94 ـ المصدر السابق ص 23.
95 ـ المصدر السابق ص 47 ـ 48.
96 ـ المصدر السابق ص 78 و 95.
97 ـ المصدر السابق ص 25.
98 ـ المصدر السابق ص 122.
99 ـ المصدر السابق ص 28.
100 ـ المصدر السابق ص 30.
101 ـ المصدر السابق ص 35.
102 ـ المصدر السابق ص 36.
103 ـ المصدر السابق ص 90.
104 ـ المصدر السابق ص 95.
105 ـ المصدر السابق ص 116.
106 ـ معاهد التنصيص ج6 ص 158.
107 ـ مقالات الإسلاميين ج1 ص 216، لأبي الحسن الأشعري. تحقيق: محمد محيي الدين — القاهرة 1950.
108 ـ المصدر السابق ج2 ص 169.
109 ـ الانتصار ص 11 ـ 12.

110 ـ المصدر السابق ص 110.

111 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 222.

112 ـ طبقات الشافعية الكبرى ج3 ص 97.

113 ـ كتاب المحصل ص 63، فخر الدين الرازي ـ القاهرة 1903.

114 ـ الموسوعة الفلسفية الروسية ص 547. ترجمة: سمير كرم. دار الطليعة ـ بيروت 1985.

115 ـ مقالات الإسلاميين ج1 ص 26.

116 ـ الإمتاع والمؤانسة ج1 ص 229.

117 ـ رسالة في النفس الإنسانية ص 33، ابن العبري ـ القدس 1938.

118 ـ مقالات الإسلاميين ج1 ص 27.

119 ـ الفيلسوف اللاهوتي (موسى بن كيفا) ص 31. المطران بولس بنهام، مجلة لسان المشرق ـ الموصل 1951.

120 ـ البدء والتاريخ ج2 ص 120، لطاهر بن المطهر المقدسي. نشر: كليمن هيوار ـ باريس 1901.

121 ـ هشام بن الحكم ص 161.

122 ـ أفلاطون (أعلام الغرب) ص 99، أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة 1961.

123 ـ الفرق بين الفرق ص 144، عبد القاهر البغدادي. تحقيق: محمد بدران ـ القاهرة 1910.

124 ـ مقالات الإسلاميين ج2 ص 97.

125 ـ المصدر السابق ج2 ص 98.

126 ـ المصدر السابق ج2 ص 102.

127 ـ المصدر السابق ج2 ص 239.

128 ـ المصدر السابق ج2 ص 68 ـ 69.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفهرس







محمد عبد الحميد الحمد

الزندقة والزنادقة

تاريخ وفكر

كثيرون هم الذين ظُلموا في التاريخ ، ظلمهم أناس حاقدون على كل فكر حر ، وكان شعارهم الأبدي: «إن لم تؤمن بما أومن ، فأنت زنديق » والزنادقة قوم يؤمنون بالله وباليوم الآخر ويعملون صالح الأعمال ، وكل ذنبهم أنهم أرادوا تلمس طريق جديدة في الفكر والحياة ، فوصموا بالزندقة كيلا يشكلوا وعياً يدعوا نحو حياة جديدة.

دار الطليعة الجديدة
للطباعة و النشر و التوزيع
دمشق ـ ص.ب 34494 - تلفاكس 2775872